

tasavvuf

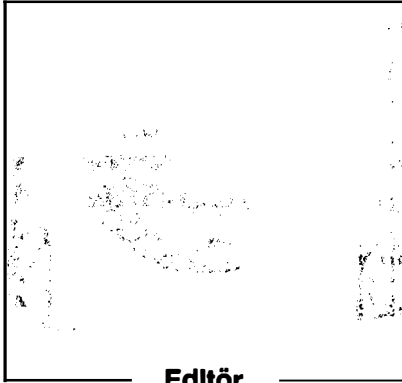
EL KİTABI

4.
BASKI

Editör
Kadir Özköse

Grafiker
YAYINLARI

tasavvuf



EL KİTABI

4.

BASKI

Editör

Prof. Dr. Kadir Özköse

Yazarlar

Prof. Dr. Ahmet Ögke - Prof. Dr. Dilaver Güner

Prof. Dr. Himmet Konur - Prof. Dr. Kadir Özköse

Prof. Dr. Ramazan Muslu - Prof. Dr. Reşat Öngören

Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek - Prof. Dr. Rifat Okudan

Doç. Dr. Ahmet Cahid Haksever - Doç. Dr. Ali Bolat

Doç. Dr. M. Mustafa Çakmaklıoğlu - Doç. Dr. Osman Nuri Küçük

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz

Ankara 2016

Tasavvuf El Kitabı

Proje Yürütücüsü
Prof. Dr. Eyüp Baş

Editör
Prof. Dr. Kadir Özköse

Yazarlar
Prof. Dr. Ahmet Ögke
Prof. Dr. Dilaver Güner
Prof. Dr. Himmet Konur
Prof. Dr. Kadir Özköse
Prof. Dr. Ramazan Muslu
Prof. Dr. Reşat Öngören
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek
Prof. Dr. Rifat Okudan
Doç. Dr. Ahmet Cahid Haksever
Doç. Dr. Ali Bolat
Doç. Dr. M. Mustafa Çakmaklıoğlu
Doç. Dr. Osman Nuri Küçük
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz

ISBN: 978-605-4692-07-1

4. Baskı
Mart, 2016 / Ankara
2500 Adet



Grafiker
Yayınları
Yayın No: 93
Web: grafikeryayin.com

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Baskı ve Cilt



Grafiker
Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık
Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.
1. Cadde 1396. Sokak No: 6
06520 (Oğuzlar Mahallesi)
Balgat-ANKARA
Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx
Faks : 0 312. 284 37 27
E-mail : grafiker@grafiker.com.tr
Web : grafiker.com.tr

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
-------------	---

1. BÖLÜM TASAVVUFA GİRİŞ

1. Tasavvuf Tanımları	13
1.1. Tasavvuf; Tasavvuf İlmi ve Tasavvuf Tarihinin Tanımı	13
1.2. Tasavvuf Tanımları Arasındaki Farklılığın Sebepleri	19
1.3. Tasavvufun Konusu ve Gayesi	20
2. Tasavvufun Menşei Meselesi	21
3. Tasavvuf- Mistisizm İlişkisi	24
4. İslâm Düşüncesinde Tasavvuf	27
4.1. İslâm Düşüncesi Tarihinde Tasavvufun Yeri	27
4.2. Tasavvufun Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi	32
4.3. Tatbiki Bir İlim Oluşu	35
4.4. Sembolik Dile Sahip Olması	42
5. Tasavvufta Metot	48
5.1. Bilgi Kaynağı ve Vasıtası Olarak “Kalb”	48
5.2. Kalbin Makamları-Letâif	52
5.3. Nefsin Mertebeleri (Atvâr-ı Seb’a)	54
5.4. Rasyonel Bilgi İle İlhamî/Ledünnî Bilginin Özelliği	56
6. Sûfîlerin Vahiy Telakkisi	60
6.1. Sûfîlerin Kur’ân Telâkkisi	65
6.2. Sûfîlerin Kur’ân’la İlişkisi	70
6.3. İşârî Yorumun İmkânı ve Geçerlilik Şartları	78
6.3.1. İşârî Te’vilin İmkânı	81
6.3.2. İşârî Te’vilin Geçerlilik Şartları	85
7. Sûfîlerin Peygamber Telâkkisi	89
8. Sûfîlerin İnsan ve Âlem Telakkisi	94
8.1. İnsan-ı Kâmil	94
8.2. Hakikat-i Muhammediyye	96

2. BÖLÜM

TASAVVUFUN DOĞUŞU

1. Asr-ı Saadet.....	105
1.1. Bir Zâhid Olarak Hz. Peygamber.....	106
1.2. Ashâb-ı Kirâm'ın Zühd Hayatı.....	108
2. Zühd Dönemi.....	114
2.1. Zühd Hareketinin Ortaya Çıkış Nedenleri.....	115
2.2. Zühd Döneminin Genel Özellikleri.....	118
2.3. Zühd Mektepleri.....	120
2.3.1. Medine Mektebi.....	120
2.3.2. Basra Mektebi.....	121
2.3.3. Kûfe Mektebi.....	124
2.3.4. Horasan Mektebi.....	125
2.4. Kitâbü'z-Zühd Literatürü.....	129

3. BÖLÜM

TASAVVUFUN GELİŞİMİ

1. Zühdden Tasavvufa Geçiş.....	133
2. Tasavvufun Müstakil Bir İlim Haline Gelişi.....	135
3. Tasavvuf Döneminin Özellikleri.....	136
4. Tasavvuf Mektepleri.....	140
4.1. Nişabur Mektebi.....	140
4.2. Mısır Mektebi.....	142
4.3. Şam Mektebi.....	142
4.4. Bağdat Mektebi.....	143
5. Tasavvuf Literatürü.....	145
5.1. Tasavvuf Klâsikleri.....	145
5.2. Sûfî Tabakâtı.....	150
6. İlk Tasavvuf Silsileleri.....	153
7. Tasavvuf Terimleri.....	156
7.1. Fütüvvet ve Ahîlik.....	156
7.2. Melâmet.....	159
7.3. Sekr – Sahv.....	161
7.4. Fenâ-Bakâ.....	162
7.5. Cem' -Fark.....	166
7.6. Aşk.....	168
7.7. Rızâ.....	173

8. Tasavvufta Özeleştirici Geleneği	174
9. Ehlisünnet Dışı Zümreler	176
10. Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları	179
10.1. Sünnî Tasavvufun Temellendirilmesi	180
10.1.1. Kuşeyrî ve Sûfî Eleştirisi	182
10.1.2. Gazâlî ve Sünnî Tasavvuf	184
10.2. İsrâkîlik Geleneği	189
10.2.1. Kur'ân ve İsrâkî Tasavvuf	191
10.2.2. Gazâlî'nin Mişkât'ı ve Sühreverdî'nin İsrâkı	194
10.2.3. Aynu'l-Kudât Hemedânî ve Varlığın Birliği	195
10.3. Ekberî Gelenek	196
10.4. Mevlana ve Aşk Geleneği	199
10.5. İmam-ı Rabbânî ve Vahdet-i Şühûd Düşüncesi	202

4. BÖLÜM

TASAVVUFUN KURUMSALLAŞMASI

1. VI/XII. Yüzyıl Öncesi ile Sonrası Arasındaki Farklılıklar	213
2. Tarikatların Teşekkülü	218
3. Tarikatların Ortak Unsurları	221
3.1. İnsânî Unsurlar	221
3.1.1. Pîr ve Pîr-i Sâni	222
3.1.2. Şeyh ve Halife	222
3.1.3. Muhib, Talib, Mürid ve Sâlik	223
3.1.4. Silsile	224
3.2. Fiilî Unsurlar	224
3.2.1. Zikir	224
3.2.2. Halvet, Çile ve Erbaîn	228
3.2.3. Seyr u Sülûk	229
3.2.4. Seyahat	230
3.3. Maddî Unsurlar	232
3.3.1. Tekke	232
3.3.2. Tarikat Kıyafetleri	233
3.4. Ortak Dil	240
4. Tarikatlarda Âdâb ve Erkânın Oluşumu	243
5. Başlıca Tarikatlar	249

6. Anadolu Tasavvuf Geleneği.....	268
6.1. Anadolu Toplumu ve Tasavvuf.....	268
6.2. Anadolu Tasavvuf Geleneğinin Oluşması: Tarikatlar.....	271
6.3. Anadolu'da Dinî-Tasavvufî Cemaatler.....	290
6.4. Tasavvuf Faaliyetlerinin Denetimi.....	292
7. Tasavvufun Tesir Halkası.....	293
7.1. Tasavvufun Kültürel Hayata Tesirleri.....	293
7.2. Tasavvufun Sosyal Hayata Tesirleri.....	297
7.3. Tasavvufun Siyasî ve Askerî Hayata Katkıları.....	299
8. İslâmlaşma Faaliyetleri.....	300

5. BÖLÜM

TASAVVUFÎ TERBİYE VE AHLÂK

1. Tasavvufî İnsan.....	311
2. İnsanın Manevî Yapısı.....	319
3. Tasavvufî Hâl ve Makamlar.....	322
4. Usûl-i Şere.....	324
5. Seyr u Sülûk Terimleri.....	329
5.1. Seyr u Sülûk.....	329
5.2. Şeyh-Mürşid.....	330
5.3. Mürîd ve Sâlik.....	331
5.4. Bey'at veya İntisab.....	331
5.5. Semâ ve Âyin.....	332
5.6. Celvet veya Halvet Der-Encümen.....	333
5.7. Ârif.....	334
5.8. Velî - Velâyet.....	335
6. Seyr u Sülûk Metotları.....	336
6.1. Merâtib-i Nefs ve Tezkiye.....	337
6.1.1. Nefis (Ruh).....	337
6.1.2. Nefsin Mertebeleri.....	339
6.1.2.1. Nefs-i Emmâre.....	341
6.1.2.2. Nefs-i Levvâme.....	343
6.1.2.3. Nefs-i Mülheme.....	346
6.1.2.4. Nefs-i Mutnainne.....	349
6.1.2.5. Nefs-i Râziye.....	353
6.1.2.6. Nefs-i Merzıyye.....	354
6.1.2.7. Nefs-i Kâmile.....	356

6.1.3. Nefis Tezkiyesinde Öne Çıkan Bazı Kavramlar	357
6.1.3.1. Riyâzet ve Mücâhede	358
6.1.3.2. Halvet	361
6.1.3.3. Hizmet	363
6.2. Tasfiye-i Kalb	365
7. Ahlâk Nazariyeleri ve Tasavvufi Ahlâk	365
7.1. Ahlâk Nazariyeleri	366
7.2. İslâm Ahlâk Nazariyeleri	368
7.3. Tasavvufi Ahlâk	372
8. Ahlâkî Bazı Kavramlar	376
8.1. Edeb	376
8.2. Mûsâmaha	377
8.3. Tevazu	379
8.4. İsrâr	380
8.5. Uhuvvat	381
8.6. Sabır-Şükûr	385
8.7. İhlâs-Samimiyet	389

6. BÖLÜM SÛFİLERİN İNANÇ VE İBADETLERE DERÛNÎ YAKLAŞIMLARI

1. Tevhid	395
2. Namaz	399
3. Oruç	401
4. Zekat/İnfâk	403
5. Hac	404
6. Kurban	409

7. BÖLÜM TASAVVUFUN MESELELERİ

1. Amelî Tasavvufun Meseleleri	415
1.1. Zikir	416
1.2. Sohbet	419
1.3. Râbîta	421
1.4. Tevessül ve Vesîle	431
2. Nazarî Tasavvufun Meseleleri	438
2.1. Velâyet ve Kerâmet	438
2.2. Ricâlû'l-Gayb	444

2.3. Tasavvufta Bilgi Meselesi.....	451
2.3.1. Rûya	455
2.3.2. İlhâm.....	459
2.3.3. Muhâdâra, Mûkâşefe ve Mûşâhede.....	462
2.4. Varlık Meselesi.....	468
2.4.1. Vahdet-i Vücûd	469
2.4.2. Varlık Mertebeleri (Merâtib-i Vücûd).....	470
2.4.3. Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bâzı Misâller.....	474
2.4.4. Halk-ı Cedîd /Teceddüd-i Emsâl	477
2.4.5. Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Kazandırdıkları.....	479
2.5. Vahdet-i Kusûd ve Vahdet-i Şuhûd.....	481
2.6. Vahdet-i Vücûd ile Panteizm Arasındaki Farklar	484
DİZİN	491
YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ	499

ÖNSÖZ

İslâmî bir disiplin olan tasavvuf, Allah-insan-âlem ilişkisini konu edinen, tahalluk ve tahakkuk boyutlarıyla hem amelî hem de nazarî yaklaşımları ortaya koyan bir sistemdir.

Ülkemiz İlahiyat Fakültelerinde okutulan Tasavvuf I ve Tasavvuf II derslerinin yardımcı ders kitabı olarak hazırlamaya çalıştığımız bu eser, uzun soluklu bir çabanın ürünüdür. Değişik fakültelerde verilen Tasavvuf dersinin ortak müfredat çerçevesinde okutulabilmesi amacıyla 2011-2012 yılları içerisinde tasavvuf akademisyenleri ile birlikte gruplar halinde üç ayrı çalıştay gerçekleştirildi. İstanbul Tasavvuf Araştırmaları Merkezi'nin (İSTAM) katkıları ile gerçekleşen bu toplantılarda İlahiyat Fakültelerinde zorunlu olarak okutulan Tasavvuf I ve Tasavvuf II derslerinin içeriklerinin yeniden tespit edilmesinin bir ihtiyaç olduğu görüldü.

İşe, daha önce hazırlanan Tasavvuf Tarihi çalışmaları incelenerek başlandı. Tasavvuf Tarihi alanında değerli hoca ve meslektaşlarımız Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz, Prof. Dr. Osman Türer, Prof. Dr. Hülya Küçük ve Doç. Dr. M. Necmettin Bardakçı'nın eserleri başta olmak üzere alana dair yapılan hemen her araştırma imkânlar dâhilinde incelendi. Her birinin önemli bir boşluğu doldurduğu görüldü. Ancak bu çalışmalar eski programda iki saat kredisi olan bir ders içeriği dikkate alınarak hazırlanmıştı. Pek çok konu kısa ve öz bir şekilde ele alınmıştı. Halbuki yeni programa göre ünite ve başlıkların sistematik bir şekilde yeniden başlıklandırılması ve detaylandırılması gerekiyordu. Bu çalışmayla yapılmaya çalışılan da budur.

Tasavvuf I ve Tasavvuf II ders içeriklerine göre hazırladığımız bu projenin geniş katılımlı bir akademisyen grubu tarafından yardımcı ders kitabına dönüştürülmesi uygun bulundu. Ders içeriklerinin belki biraz daha tartışılması ve olgunlaşması gerektiği düşünülürken, İlahiyat Fakültesi'nde anabilim dallarına ait ders kitaplarını 2012 yılında basmayı düşünen Grafikler Yayınları'ndan gelen bir teklif, projenin belki biraz daha erken vücut bulmasına sebep oldu. Bu çalışma bir başlangıç olarak kabul edilmelidir. Hataları ve eksiklikleri bulunabilir. Samimiyetle hazırlanan bu çalışmanın, alanımızla ilgili yapılan veya yapılacak diğer grup çalışmalarına güzel bir örnek teşkil etmesini ümit ediyorum.

Bu eser, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Reşat Öngören ve Prof. Dr. Ramazan Muslu, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Kadir Özköse, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Himmet Konur, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Dilaver Gürer, Antalya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Ahmet Ögke, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Halil İbrahim Şimşek ve Doç. Dr. Ahmet Cahid Haksever, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. M. Mustafa Çakmaklıoğlu ve Doç. Dr. Osman Nuri Küçük, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Ali Bolat, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Rifat Okudan ve Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz'ın katkılarıyla kaleme alınmıştır. Başta İSTAM olmak üzere katkıda bulunan tüm akademisyenlere ve eserin yayımlanmasını sağlayan Grafiker Yayınları'na teşekkür ediyorum. 16.08.2012

Editör
Prof. Dr. Kadir Özköse

1. BÖLÜM

TASAVVUFA
GİRİŞ

TASAVVUFA GİRİŞ

1. Tasavvuf Tanımları

Ahmet Cahid Haksever

1.1. Tasavvuf; Tasavvuf İlmi ve Tasavvuf Tarihinin Tanımı

Sûfî ve tasavvuf kelimelerinin kökeni hakkında çeşitli iddialar bulunmaktadır. Kuşeyrî ve Hücvirî, kelimenin Arapça kökenli olmadığını, câmid bir lakâp olarak nitelenebileceğini söylerler. Bu kelimelerin aslının Arapça olduğunu ileri sürenler ise kökeni konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Tasavvuf kelimesine kök olarak öne sürülen başlıca kelimeler şunlardır:

- a. Ashâb-ı Suffe (Hz. Peygamber'in mescidinin bitişiğindeki "Suffe" denilen üstü kapalı, gölgelik yerde kalıp vakitlerini daha çok ibadet, Kur'ân öğrenimi ve hadis müzakeresiyle geçiren fakir sahabîler)
- b. Sufâne (bir çöl bitkisi)
- c. Safâ ve safvet (duruluk, temizlik)
- d. Saff-ı evvel (namaz kılanların ilk safı)
- e. Benû Sûfe (kendilerini insanlara hizmete adanmış, zahitçe yaşayan bir kavim)
- f. Sûfet'l-kafâ (ense saçı ve kıl)
- g. Sıfat
- h. Sofya (Yunanca'da hakîm ve bilge)
- ı. Sûf/yûn. (Kara, 1990:26-27; Yılmaz, 1994:23-24)

Bu görüşler içinde en çok kabul göreni ve dilbilgisi kurallarına uygun düşeni, sonuncusu olup tasavvuf, kelime olarak Arapça, yün giymek anlamındadır.

Tasavvuf kelimesinin hangi kökten geldiği konusunda olduğu gibi, tasavvufun tarifi konusunda da farklılıklar bulunmaktadır. Bu tanımların sayısını bine çıkaranlar, hatta sûflerin sayısındadır, diyenler vardır. Raynold A Nicholson, Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sı ve Câmi'nin *Nefehâtü'l-üns*'ünde geçen yetmiş sekiz tarifi kronolojik olarak ele almıştır.

“Bu tarifleri on grupta toplamak mümkündür:

- a. Tasavvuf zühddür
- b. Tasavvuf güzel ahlâktır,
- c. Tasavvuf tasfiye, yani kalb temizliğidir,
- d. Tasavvuf tezkiye, yani nefis ile mücâhededir
- e. Tasavvuf istikâmet, Yani kitap ve sünnete sarılmaktır
- f. Tasavvuf, Allah'a tam teslimiyet ve rabbânîlik
- g. Tasavvuf Hakk'a vuslattır
- h. Tasavvuf İslâm'ın ruh hayatıdır
- i. Tasavvuf bir bâtin ilmidir
- i. Tasavvuf havassa dair bir ledün ilmidir.”¹

Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin aşağıdaki manzumesi, tasavvufun farklı tanım ve tariflerini seyr ü sülûkun aşamalarına göre bünyesinde toplaması açısından önem arzeder:

Bidâyette tasavvuf sûfî-i bî-cân olmağa derler
Nihayette gönül tahtında sultân olmağa derler

“Tasavvufun başlangıcı, maddî varlığından sıyrılan ve kendinde bir varlık görmeyen, kısaca iradesini Hakk'a teslim etmiş bir sûfî olabilmektir. Sonu ise, bütün ilahî güzellikleri kazanarak gönül tahtının sultânı olmaktır.”

Tarîkatte ibarettir tasavvuf mahv-ı suretten
Hakikatte sarây-ı sırda mihmân olmağa derler

“Tarîkatte tasavvuf; sûretin mahvından ibarettir. Yani beşerî zaatlardan kurtulmaktır. Hakikat olarak ise, ilahî sır sarayının misafiri olmaktır.”

¹ Ethem Cebecioglu, “Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 39, Ankara 1987, s. 387-406; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.28-29.

*Bu âb u kil libâsından tasavvuf ârî olmaktadır
Tasavvuf cism-i sâfînûr-i Yezdân olmağa derler*

“Tasavvuf, toprak ve sudan ibaret fânî elbiselerden/kafeslerden kurtulmaktır. Böylece tertemiz bir varlık olarak Allâh Teâlâ’nın nûru hâline gelebilmektedir.”

*Tasavvuf lem'a-yı envâr-ı mutlaktan uyarmaktır
Tasavvuf âteş-i aşk ile süzân olmağa derler.*

“Tasavvuf, (gönül mumunun) ışığını, ilahî nurlarla tutuşturmadır. Çünkü tasavvuf aşk ateşi ile tutuşmaya derler.”

*Tasavvufta şerâit nâme-i hestîyi dürmektir
Tasavvuf ehl-i şer'u ehl-i îmân olmağa derler*

“Tasavvufta esas olan, varlık kitabını dürmek, benlikten sıyrılmaktır. Asıl tasavvuf, şeriat ehli ve hakikiîmân sahibi olmaktadır.”

*Tasavvuf ârif olmaktadır hakîmen âdetullâha
Tasavvuf cümle ehl-i derde dermân olmağa derler*

“Tasavvuf, ilahî sır, tecelli ve iradenin hikmetlerini bilmektir; ârifliktir. Yine tasavvuf, bütün dert sahiplerine derman olmaktadır.”

15

*Tasavvuf ten tılsımın ism miftâhıyla açmaktır
Tasavvuf bu imâret külli vîrân olmağa derler*

“Tasavvuf, bu beden tılsımını isim anahtarı (Allâh ismi) ile çözmektir. Yine tasavvuf, bu fânî imâreti tamamen yok etmektedir.”

*Tasavvuf sûfî kâli hâle tebdil eylemektir bil
Dahî her söz ki söyler âb-ı hayvân olmağa derler*

“Bilesin ki tasavvuf, sûfinin sözünü (ve bilgisini) hâle dönüştürmektir. Bu, bir bakıma onun her sözünün bir âb-ı hayât (ölümsüzlük iksiri) olmasıdır.”

*Tasavvuf ilm-i ta'birât u te'vilâtı bilmektir
Tasavvuf can evinde sırr-ı Sübhân olmağa derler*

“Tasavvuf, büyüklük bir derinlik kazanarak tâbîr ve te'vil ilimlerine vâkıf olmak ve böylece insan, kâinât, Kur'ân ve sünnetteki ilahî sırları idrak etmektedir. Yine tasavvuf, can evinde Allâh'ın bir sırrı olabilmektedir.”

*Tasavvuf hayret-i kılhrâda mest ü vâlih olmaktadır
Tasavvuf Hakk'ın esrârında hayrân olmağa derler*

“Tasavvuf, Hakk’ın azamet, kudret ve güzelliği karşısında büyük bir hayret ve dehşet içinde olarak hem sarhoş hem de uyanık olmaktır. Çünkü tasavvuf, Hakk’ın sonsuz sırlarına hayranlıktır.”

*Tasavvuf kalb evinden mâsivâllâhı gidermektir
Tasavvuf kalb-i mümin arş-ı Rahmân olmağa derler*

“Tasavvuf, gönül sarayından Allâh’tan başka her şeyi çıkarmaktır. Çünkü tasavvuf, mümin bir kalbin Allâh’ın arşı olması demektir.”

*Tasavvuf her nefeste şarka vü garba erişmektir
Tasavvuf bu kamu halka nighbân olmağa derler*

“Tasavvuf, her nefeste doğuya ve batıya erişmek, Yani oralardaki ehl-i îmânı düşünmek, onların sevinç ve kederlerine ortak olmak; ihtiyaç sahiplerine hizmet etmektir. Yine tasavvuf, bütün halkı görüp gözetmeye çalışmaktır.”

*Tasavvuf cümle zerrât-ı cihanda Hakk’ı görmektir
Tasavvuf gün gibi kevne nümâyân olmağa derler*

“Tasavvuf, cihanın bütün zerrelerinde Hakk’ı müşâhede etmektir. Böylece tasavvuf, âlemlere güneş gibi olmaktır.”

*Tasavvuf anlamaktır yetmiş iki milletin dilin
Tasavvuf âlem-i akla Süleymân olmağa derler*

“Tasavvuf, yetmiş iki milletin dilini bilmek, Yani herkesin hâline anlamaaktır. Tasavvuf, akıl âlemine Süleyman olmaktır.”

*Tasavvuf urvetü’l-vüskâ yükün can ile çekmektir
Tasavvuf mazhar-ı âyât-ı gufrân olmağa derler*

“Tasavvuf, Hakk’ın insana yüklediği ilahî emânet olan Kur’ân-ı Kerîm ve onun getirdiği mes’ûliyeti canla başla taşımaktır. Tasavvuf, ilahî mağfireti müjdeleyen âyetlerin mazharı olmağa derler.”

*Tasavvuf ism-i âzamlâ tasarruftur bütün kevne
Tasavvuf câmi-i ahkâm-ı Kur’ân olmağa derler*

“Tasavvuf, bütün kâinâta «İsm-i a’zam»la tasarruf etmektir. Yine tasavvuf, Kur’ân hükümlerini gönülde cem etmek, Yani canlı bir Kur’ân olabilmektir.”

*Tasavvuf her nazarda zât-ı Hakk’a nâzır olmaktır
Tasavvuf sûfiye her müşkil âsân olmağa derler*

“Tasavvuf, her bakışta Cenâb-ı Hakk’a yönelmektir. Yine tasavvuf, sûfiye, bütün zorlukların kolaylaşmasıdır.”

*Tasavvuf ilm-i Hakk’a sînesini mahzen etmektir
Tasavvuf sûfi bir katreyken ummân olmağa derler*

“Tasavvuf, gönlünü Hakk’ın ilmine mekân etmek, Yani ledünnî ilme sahip olmaktır. Böylece tasavvuf, bir damla hükümünde iken sûfinin engin bir derya hâline gelmesidir.”

*Tasavvuf külli yakmaktır vücûdun nâr-ı “lâ” ile
Tasavvuf nûr-i “illâ” ile insan olmağa derler*

“Tasavvuf, Hakk’ın varlığı karşısında bütün mevcudâtın «lâ / yok» ateşiyle yanıp kül olmasıdır. Tasavvuf, “illâ” nûruyla, Yani temizlenmiş bir gönülle Allâh’ı tevhîd ederek insân-ı kâmil olmaktır.”

*Tasavvuf «kul kefâ billâh» ile dâvet-dürür halkı
Tasavvuf «ircii» lafzıyla mestân olmağa derler*

“Tasavvuf, «De ki: Allâh sana yeter!» (er-Ra’d, 43) âyetiyle insanları Hak yoluna davet etmektir. Yine tasavvuf, «Rabbine dön!» (el-Fecr, 28) lafzının zevkiyle kendinden geçmektir.”

*Tasavvuf günde bin kerre ölüp yine dirilmektir
Tasavvuf cümle âlem cismine can olmağa derler*

“Tasavvuf, her gün ölmeden evvel ölmek sırtını binlerce kez yaşamak ve kalben diri kalmaktır. Bundan sonra tasavvuf, bütün âlemin cismine can olabilmek, yani diğer gönülleri de ihyâ edebilmektir.”

*Tasavvuf zât-ı insan zât-ı Hak’da fânî olmaktır
Tasavvuf kurb-ı «ev ednâ»da pinhân olmağa derler*

“Tasavvuf, insanın kendi varlığını, Hakk’ın varlığında yok etmesidir. Böylece tasavvuf, mîrac vuslatında tecelli eden ve âyet-i kerîmede «iki yaydan daha yakın» (en-Necm, 9) şeklinde ifade buyrulan bir yakınlık içerisinde bile kendini gizleyebilmektir.”

*Tasavvuf cânı cânâna verip âzâde olmaktır
Tasavvuf cân-ı cânân, cân-ı cânân olmağa derler*

“Tasavvuf, canı sevgiliye verip her türlü fânî esareten kurtulmaktır. Bu bakımdan tasavvuf, sevgilinin canı, evet sevgilinin canı olabilmek, yani onun tarafından da sevilmeektir.”

*Tasavvuf bende olmaktır hakikat hak ey İbrahim
Tasavvuf şer’-i Ahmed dilde burhân olmağa derler*

“Ey İbrahim! Tasavvuf, aslında Allâh Teâlâ’ya kul-köle olmaktır. Bunun için tasavvuf, Hazret-i Ahmed -sallâllâlu aleyhi ve sellem-’in yolunu ve düstûrlarını gönülde bir delil (rehber) eylemektir.” (Topbaş, 2002: 42-45)

Tasavvuf, başlangıçta, zühd ve ahlâk hareketi şeklinde ortaya çıkmış, zamanla teorik düzleme doğru gelişmiştir. sûfiler, sapkın ve bid’atçı diye niteledikleri akımlara karşı gerçek tasavvufun mahiyetinin tespitini bir zorunluluk saymışlardır. İlk tasavvufi eserler bu çerçevede ortaya çıkmıştır (Demirli, 2009:98).

Tasavvufun teorik düzleme doğru gelişmesiyle ortaya çıkan tasavvuf literatürü, bir ilim dalının önemli saç ayaklarından olan terminolojinin oluşmasında ve gelişmesinde de önemli rol oynamıştır. Böylece, “seyr ü sülûk” denilen yöntemi, literatürü ve terminolojisiyle tasavvuf, diğer İslâmî ilimler arasındaki yerini almıştır. (Demirli, 2009:98).

Tasavvufun, 3. ve 4. asırda müdevven hâle gelmiş diğer İslâmî ilimlere göre daha geç teşekkül ettiği görülmektedir. Bunun sebepleri şöyle sıralanabilir:

- a. Tasavvufun bir zahiri fıkıh, kelâm ya da hadis ilmi gibi acil çözüm bekleyen sorunlarının olmayışı
- b. Tasavvufun büyük hamleler içinde olması ve sürekli yeni yorumların ortaya çıkışı. ... Hâlbuki mektepleşme, doktrinleşme taklit ile iç içedir ve taklidin olduğu yerde yenilik ve hamle kolay kolay gerçekleşmez.
- c. Sûfilerin his ve sezgiye dayanan bireysel tecrübelerini, –yaşanılan sıra dışı hali, gündelik dille anlatmanın imkânı göz ard edilememekle birlikte- birbirlerinin anlayacağı ortak dille aktarabilmelerinin, yani tasavvuf terminolojisinin gelişiminin, seyr ü sülûkun tabiatı gereği uzun zaman alması... (Kara, 1990:197)

Tasavvufun ortaya çıkışını, kurumlarını, sûfilerini, diğer İslâmî müesseselerle ilişkisini tarihi seyri içinde inceleyen tasavvuf tarihi ise genel tarih ve ilimler tarihiyle düşünce tarihinin bir parçasını oluşturur. (Yılmaz, 1994:75-76)

Tasavvuf tarihinin konusu, İslâm ruh hayatı, kurumları, ricâli, tarikatları ve kurucularıyla prensipleri ve kavramlarıdır. Gayesi ise tasavvufi hayatın, düşünce ve müesseselerin fıkri yapılarını inceleyerek sûfilerin hayatları, tarikatları, düşünceleri hakkında bilgi vermek, İslâm medeniyet ve düşünce tarihinin bir yönünü tarafsız bir gözle ortaya koyup tanıtmaktır. (Yılmaz, 1994:75-76)

Tasavvuf tarihi, bu görevi yaparken belli bir tarikat veya müesseseye bağlı kararlar değil, tarafsız olarak konuya yaklaşır. Tasavvuf tarih, ilimler tarihi ve felsefe tarihi gibi tarafsız bir gözle vâkiaları tespit ve tasnif ederek tahlil ve değerlendirmelerde bulunur. (Yılmaz, 1994:76)

Başlangıçtan günümüze kadar olan Tasavvuf Tarihi, farklı tasnifler bulunmakla birlikte genel kabule göre zühhd, tasavvuf ve tarikatlar olmak üzere üç döneme ayrılır.

- a. Zühhd Dönemi: Asr-ı saâdet ile başlayıp tâbiîn ve tebe-i tâbiîn devrini içine alan ilk iki yüz yıla verilen addır. Bu ilk evrede, özellikle yaşanan siyâsî hadiseler, fetihlerin genişlemesi, halkın iktisadi yapısının güçlenmesi sonrası değişen alışkanlıklara, dünya metâına karşı oluşan rağbet karşısında bir tepki olarak zühhd hareketi ortaya çıkmıştır.
- b. Tasavvuf Dönemi: “Sûfî” ve “tasavvuf” kavramlarının kullanılmaya ve ilk sûfî adlarının duyulmaya başlandığı hicri 2. asrın sonundan, tarikatların ortaya çıkmaya başladığı hicri 6. asra kadar geçen üç-üç buçuk asırlık dönemdir. İlk tasavvufî eserler bu dönemde yazılmaya başlanmıştır.
- c. Tarikatlar Dönemi: Tarikatların ortaya çıktığı hicri 6. asırdan günümüze kadar devam eden dönemdir (Aşkar, 2001:35-36; Yılmaz, 1994:81).

1.2. Tasavvuf Tanımları Arasındaki Farklılığın Sebepleri

Tasavvufun, yaşandıkça anlaşılan tecrübi bir ilim olması dolayısıyla kelimelerin sınırlı kalıpları içinde tanımı zordur. Sûfiler, içinde bulundukları hâle, istidat ve kâbiliyetlerine göre tasavvuf tanımları yapmışlardır. Bu sebeple tasavvufun tanımında bir zenginlik ve çeşitlilik, göze çarpmaktadır.

Tasavvuf tanımları arasındaki farklılığın bir diğer sebebi, tasavvufun tarihi gelişim süreciyle alâkalıdır. Zühhd, tasavvuf ve tarikatlar şeklinde sınıflandırıldığında, gelişen terminolojiye, sosyo-kültürel yapıya bağlı olarak tasavvuf tanımları da literatürde kendine yer bulmuştur. Bu vakı’adan hareketle Nicholson, kronolojik esaslı tasavvuf tarifleri konusunda bir çalışma yapmıştır.

Bölgesel değişkenlik, tasavvufla ilgili tanım farklılığının bir diğer nedenidir. Siyasi, kültürel ve ekonomik şartlar, bölgeler arası tanım farklılığının sebepleri olarak görülebilir. Örneğin ilk iki asırda zühhd hareketinin Basra’daki temsilcilerinin temel öğretisi havf, hüzn ve sevgi iken Horasan’da tevekkül ön plandadır.

Ancak bu farklı tanımların her biri de hakikatin bir yönüne işaret etmektedir.

1.3. Tasavvufun Konusu ve Gayesi

Dilaver Gürer

Bir fikir akımının gelişip bir ilim dalı hâline gelebilmesi elbette ki tarihi bir süreci ve bu süreç içerisinde belli kriterlere ulaşmış olmayı gerektirir. Dolayısıyla, bir fikrî akıma “ilim dalı” diyebilmemiz için, onun diğer ilim dallarından farklı olarak kendine ait bir konusunun, gayesinin, metodunun, literatürünün, terminolojisinin, teorisyenlerinin ve o alanda farklı görüşleri savunan ekollerinin olması gerekir. Bu kriterler açısından Tasavvuf’u değerlendirdiğimizde, onun ilk olarak İslâmî bir yaşam tarzı ve İslâm’ı bir algılayış biçimi olarak ortaya çıktığını, daha sonra gelişerek bilhassa IV/X. asırdan itibaren İslâmî ilimler arasında kendisine bir yer edindiğini, VI/XII. asırlara gelindiğinde ise İslâm coğrafyasının her tarafında tarikatlar ile yaygınlaşarak kurumsallaştığını görüyoruz. Şimdi yukarıda saydığımız kriterler açısından Tasavvuf’u bir ilim dalı olması yönüyle biraz daha detaylıca inceleyelim.

Her ilim dalının konusunu o alanda yazılmış kitapların içeriğine bakarak tespit etmek kanaatimizce en doğru yoldur. Dolayısıyla Tasavvuf’un konusunu da onun temel eserlerinden tespit etmemiz gerekir. Sık sık belirttiğimiz gibi, Tasavvuf’un temel eserlerinde, klasik kaynaklarında genellikle takvâ, vera, tevbe, zikir, sabır, şükür, rızâ, muhebbetullah, nefis muhâsebesi, zühd, havf u recâ, marifetullah vs. gibi konular incelenmektedir. Bütün bu konular ise daha önce de açıkladığımız üzere dinin “ihsân boyutu”nu oluşturmaktadır. O halde Tasavvuf’un konusu dinin ihsân boyutuna giren her şeydir, diyebiliriz. Başka bir deyişle, Tasavvuf’un konusu “dinin fert ile Yaratıcı arasında kalan derunî/manevî tarafı” şeklinde de açıklanabilir. Ama bu hususlar, diğer ilim dallarındakinden farklı olarak, sûfilerin kendilerine has metotlarına göre ve bir sistem bütünlüğü içerisinde ele alınmaktadır.

Meselâ tevbe konusunu ele alalım. Tevbe konusu tefsirlerde ve hadîs kitaplarında da geçer; ama bu konuyu en sistematik, en detaylı bir biçimde tasavvuf kitaplarında bulabiliriz. Tevbe konusu tefsîr kitaplarında ilgili âyetlerde ve genelde sadece âyetin çerçevesi içerisinde ele alınır. Hadis kitaplarında ise tevbe ile ilgili rivayetler sıralanır; inceleme şeklinde yer almaz. Oysa tasavvuf kitaplarında tevbe ile ilgili âyetler, hadisler, diğer İslâm ve tasavvuf büyüklerinin görüşleri bir araya getirilerek, konu sistematik bir bütünlük içerisinde değerlendirilir. Tevbenin tanımı, sağlam bir tevbenin ne gibi unsurlar taşıması gerektiği, tevbenin dereceleri ve çeşitleri gibi hususlar detaylı bir biçimde incelenir.

Tasavvufun gayesi, tek cümle ile ifade edecek olursak “insân-ı kâmil” yetiştirmek, Müslümanları insân-ı kâmil mertebesine ulaştırmaktır, diyebiliriz.

riz. İnsan-ı kâmil ise, “ihsân mertebesine ulaşmış, nefsinı terbiye, tezkiye, tasfiye ve tahliye ederek, başka bir deyişle onu kötü özelliklerinden arıtıp güzelleştirmiş, nefsinı Allah Teâlâ’nın emir ve yasaklarına bağlanmakta gönüllü kılmış, Cenâb-ı Hakk’ın hükümlerini en güzel bir biçimde yerine getiren, O’na ibadette hakkını veren, hayatın ve varlığın hikmetini kavramış, irfan ve marifeti tam, ilahî rızâyı her hâlinde kendisine hedef seçmiş, beşerî zaaf ve kirlerden temizlenip ilahî ahlâk ile ahlâklanmış, Hakk’a ve halka hizmeti vazife edinmiş, Hak ve hakikat için çalışan bir gönül ve toplum eri” şeklinde tanımlanabilir. Başka bir açıdan tasavvufiyan gaye, Hz. Peygamber’in izinden giderek, dünya ve âhiret saâdetini kendisine gaye edinen ve bu uğurda çaba gösteren iyi bir Müslüman olabilmektir.

2. Tasavvufun Menşei Meselesi

Halil İbrahim Şimşek

Tasavvufun kaynağı (menşei) konusu öteden beri tartışılan bir meseledir. Mutasavvıflar açısından tasavvufun kaynağının İslamî oluşu hakkında problem teşkil edecek herhangi bir durum söz konusu değildir. Fakat İslâm âlimleri ve şarkiyatçıların bazıları bu hususta onlardan farklı düşünmektedirler. Bu farklı düşünenler tarafından dikkat çekilen iki önemli husus vardır. Bunlardan biri tasavvufun İslam’ın ilk döneminde olmayıp sonradan ortaya çıkan (bidat) bir anlayış olduğu, diğeri ise tasavvufun Hint dinleri, Hristiyanlık, Yeni Eflatunculuk gibi İslam dışı kaynaklardan müslümanlara geçtiği iddialarıdır. Sözü edilen bu iki yaklaşım tasavvufi düşünce ve tecrübeye kısmen veya tamamen karşı çıkanlar tarafından öne sürülen görüşler etrafında şekillenmektedir.

Bu meselenin temelinde tasavvufun ne olduğu ve nasıl tecrübe edildiği hususlarını içeren sorulara mutasavvıfların cevaplarıyla diğerlerinin arasındaki bakış açısı farklılığı vardır. Tasavvufun ne olduğunu açıklamak üzere mutasavvıflar tarafından ifade edilen sözlerdeki temellendirmeler genellikle şekilden daha ziyade onun içerik ve işleviyle alakalıdır. Diğerlerinin tanımlamaları ise lafız ve şekil merkezlidir. Özellikle erken dönemde tasavvufi düşünce ve tecrübeye dıştan bakanların tanımlandırmaları “tasavvuf” ve “sûfî” kelimelerinin Kur’ân’da veya Hz. Peygamber’in hadislerinde geçmediği konusu etrafında şekillenmektedir. Sonraki dönemlerde ise bunlara velâyet, fenâ ve bekâ, vahdet-i vücûd, râbıta gibi bazı tasavvufi tecrübeler ve anlayışlar ilave edilmiştir. Böylece tasavvufun kaynağı konusunda ortaya atılan farklı görüşler ve bunlar etrafında cereyan eden tartışmalar daha ileri bir aşamada itikadî bir boyuta taşınmıştır.

İslam dışı kaynak ithamına maruz kalan mutasavvıflar kendilerini savunma durumunda kalmış ve tecrübe ettikleri tasavvufi hayatın içerdiği kavram-

lar ve eylemleri dinî açıdan temellendirmeye çalışmışlardır. Çünkü onlar kendilerini Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetinin dışında bir konumda görmemektedirler. Yapıp ettikleri şeylerin tamamen bu iki kaynağa dayandığını ifade etmektedirler.

Tasavvufa dıştan bakan bazı müslüman âlimler mutasavvıfların geliştirdikleri tecrübe ve anlayışları ifade etmek için kullandıkları kelimelerin kaynakları üzerinde durmuşlardır. Onlara göre mutasavvıfların tecrübelerini ifade etmek üzere kullandıkları kelimelerin Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sözlerinden dayanağı yoktur. Mutasavvıfların kendilerini söz konusu kaynaklara dayanarak ifade etme biçimlerinin de âyet ve hadislerin tevil edilerek çarpıtılması olarak görmektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber döneminde sûfî adıyla anılan kişiler veya onların savunduğu tasavvuf anlayışı yoktu. Serrac et-Tusî'ye (ö.378/988) göre bu yaklaşımı benimseyenlerin ifade ettiği gibi Hz. Peygamber döneminde isim olarak sûfî ve tasavvuf kelimeleri olmamasına karşın mutasavvıfların örnek aldığı sahabe ve onların yaşadığı bir manevî hayat vardı. Sahabilerin ve onların yaşadığı hayatın başka isimlerle anılmasına gerek yoktu. Dolayısıyla tasavvufun içerdiği hususlar sahabenin hayatında vardı, ama sadece adı konulmamıştı.

22

Tasavvufun kaynağı meselesi etrafında cereyan eden tartışmaların odağında şekilci ve lafızcı yaklaşımların olması konuyu sığlaştırmakta ve yüzeyselleştirmektedir. Çünkü müslümanların hayatında tecrübe ettikleri her şeyin sözü edilen temel kaynaklarda kelime veya lafız olarak yer alması gerekmez. Önemli olan bu kelimelerle ifade edilen hususların sahih nasslarda ifade edilenlerle uyumudur. Eğer lafızcı yaklaşım ve okuma biçimi sahilîliğin esası olarak kabul edilirse birçok dinî terimi açıklamak ya da kabul etmek de zorlaşacaktır. Çünkü tarihî süreçte temel ibadetler ve inanç esasları konusunda değişim olmamakla birlikte dinî hayatın içerdiği pek çok hususta gelişmeler ve bunlara bağlı olarak değişimler meydana gelmiştir. İslâm düşünceyi ve hayatı sürekli canlı tutmaktadır. Kıyamete kadar hayatın her aşamasına hâkim olan bir din belli kavramlara sıkıştırılmaz.

Dolayısıyla tasavvufî anlayışı ifade etmek için kullanılan kelimelerin söz konusu temel kaynaklarda geçip-geçmediği veya hangi kökten geldiğine ilişkin bu tür tartışmalar, onun dıştan ziyade içe vurgu yapan özünü anlamamızı sınırlandırmakta ve zorlaştırmaktadır.

Tartışmanın taraflarından biri olan mutasavvıfların sahip oldukları anlayışın İslamî ve sahih olduğu hususlarında bir tereddütleri söz konusu değildir. Her şeyden önce İslâm düşünce tarihinde gelişen tasavvufî anlayışla tevhide ulaşmanın amaçlandığını belirtmek gerekir. Çünkü tasavvufî seyre ait hâl ve makamları açıklayan eserlerde Allah'a ulaşmayı amaçlayan bu

süreç genellikle tövbe ile başlar ve tevhid ile sonlandırılır. Yani tasavvufi içeriğe sahip bütün yapıp-etmelerin nihai amacı tevhidi elde etmektir. Tasavvufi anlayışta Allah ile insan ve âlem ilişkileri tevhid bağlamında ele alınmaktadır. Tasavvufi terbiyenin amacı manevî merhaleleri geçerek hakikatı keşfetmek ve Allah'a ulaşmaktır. Bu yönüyle bakıldığında tasavvufu tamamen İslâmî bir anlayış olarak değerlendirebiliriz. Fakat bu durum çeşitli dönemler ve bölgelerde yaşayan sûfilerin zikredilen öze uygun olmayan düşünce ve eylemlerini kapsamaz. Dolayısıyla bu tür gelişmeler kaynak tartışmasının ötesinde ve farklı bir bağlamda ele alınmalıdır.

Diğer taraf olan kişiler tasavvufun İslâm dışı veya öncesi anlayışlardan kaynaklandığını iddia etmektedirler. Fakat tasavvufu veya onun içerdiği bazı hususları tevhidi esas alan İslâm öncesi diğer anlayışlardan tamamen ayrı düşünmenin doğru bir yaklaşım olmayacağını ifade etmek gerekir. Çünkü Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar gelen bütün resullerin tebliğ ve yollarının özünü tevhid oluşturmaktadır. Bu durum Kur'an-ı Kerim'in pek çok âyetinde vurgulanmaktadır. Mesela bu âyet-i kerimelerin birinde şöyle buyrulmaktadır: "Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona: "Benden başka tanrı yoktur, bana kulluk edin!" diye vahyetmiş olmayalım." (Enbiya, 21/25).

Tevhidi esas alan bütün dinlerin kendi mensuplarına has manevî veya rûhî yaklaşımları vardır. Bu içsel (*derunî*) anlayışlarla tasavvufun Allah'a ulaşma veya tevhidi elde etme amacına giderken sergilenen tutum ve söylemlerde benzer şeylerin ifade edilmesi veya diğer bir deyişle söylem ve eylem açısından aralarında bazı benzeşmelerin ortaya çıkması birinin diğerinden doğrudan alındığı anlamına gelmez. Mesela Allah'ın insanlara gönderdiği dinlerin özü birdir. Ama toplumlara ve dönemlere göre hükümler açısından içerik farklılıkları söz konusudur. Tevhidi benimseyen bütün dinlerde ortaya konulan hakikatin bir olması sebebiyle ona giden veya onu elde etmek için ortaya konulan yöntemler, söylenen sözler, yapılan eylemler ve geliştirilen düşüncelerde benzerlikler olabilir. Dolayısıyla hakikat arayışlarında görülen benzerliklerden hareketle sonraki dönemlerde aynı amaca yönelenlerin anlayışlarının öncekilerden aktarma veya onları taklit olarak algılanmamalıdır. Çünkü aynı ilahî kaynakla desteklenen bütün peygamberlerin hem kendilerinin hem de ümmetlerinin manevî tecrübeleri ve yaklaşımlarında benzerlikler vardır ve olmalıdır. Bu ilahî gelenekteki tutarlılığın bir ifadesidir. Aynı şekilde her dinin müntesiplerine ait manevî tecrübeler kendi dinlerinin renklerini yansıtmakla birlikte özleri itibarıyla bunlar arasında bazı benzerlikler söz konusudur. Elbette İslâm tasavvufu da bu durumdan vâreste değildir. Dolayısıyla sûfilerin tecrübeleri ve anlayışları diğer dinlere mensup mistikler veya gnostik düşünceye sahip olan-

larla benzerlik arz edebilir. Ancak bu durum sûfilerin sahip oldukları veya tecrübe ettikleri bu anlayışı diğerlerinden devşirdikleri anlamına gelmez.

Tevhid çizgisinde olmadığı belirtilen ve birtakım manevî tecrübelerle sahip olan toplumların anlayışlarıyla tasavvufî düşüncede ortaya konulan unsurlar arasında bazı bağlantılar ve örtüşmeler aranmaya gayret edilmektedir. Ancak tevhidi benimsemedikleri söylenen bu insanların da belli kutsallarının olduğu ve ona ulaşmak için ruhsal birtakım gelişmeleri tecrübe ettikleri unutulmamalıdır. Mesela Hint bölgesindeki bazı dinî anlayış ve tecrübelerle tasavvufî uygulamalar mukayese edilerek aralarındaki benzerlikler tespit edilmeğe çalışılmaktadır. Hatta bazı kişiler tarafından Budizm'in ruhsal arınma yöntemlerinde kullanılan kavramlarla tasavvufî terimler karşılaştırılarak sûfilerin onlara ait kelimeleri Arapça veya Farsça söylediklerini iddia etmektedirler. Doğrusu bu tutumu insaflı ve ilmî bir yaklaşım olarak değerlendirmek oldukça zordur. Çünkü sûfilerin yazdıkları kaynaklarda tasavvufî anlayıştaki manevî seyr ve sülûkün yöntemleri, kavramları ve amacı açıkça ifade edilmektedir.

Sûfilerin manevî tecrübelerinde dinî hükümlerin dışlanması veya onların tahfif edilmesi kesinlikle söz konusu edilmemektedir. Fakat bu durum bütün sûfî olduğunu söyleyen kişileri kapsamamaktadır. Her düşüncede olduğu gibi sûfilikte de işin ehli olmayanların saptırma ve istismarları vardır. Geçmişte ve günümüzde Müslüman toplum içinde İslâmî hükümleri kabul etmeyen veya kendilerini mükelleflikten beri gören manevî derinlikten yoksun bazı sûfilik iddiasında bulunan şahıslar ortaya çıkmıştır. Ancak doğru ve insaflı yaklaşım, tasavvufî anlayışı ve onu benimseyen samimî kişilerin oluşturduğu kurumsal yapıları düşünce, amaç, eylem ve hedef açısından irdelemektir. Dahası onları diğer insanların yargıları veya karıştırlarının iddialarıyla değil de kendilerinin ifade ettiği ve ortaya koyduğu bağlamda değerlendirmek gerekir.

3. Tasavvuf-Mistisizm İlişkisi

Ahmet Cahid Haksever

Mistisizm, kelime olarak Yunanca dilsiz olmak, konuşmamak, dudakları ve gözleri yummak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise ruh terbiyesiyle manevî hiyerarşide duygusal ve sezgisel süreçleri kullanarak yeni bir idrak düzeyine varma esasına dayalı Tanrı'ya ulaşma yolu şeklinde tanımlanmaktadır (Demir-Acar, 1993/149).

Dinlerin derunî yönünü oluşturan mistisizme, hemen tüm dinlerde rastlanmaktadır. Bu bakımdan mistisizm, dinlerin ve insanlığın tarihi kadar eskidir. Dinsiz bir toplum olmadığı gibi, mistik tarafı ve rûhânî hayatı bulunmayan bir din de yoktur.

Mistik tecrübe denilen rûhî duyuşun mahiyeti, hemen bütün dinlerde ve felsefî sistemlerde benzerlikler arz etmektedir. Farklılık, mistiklerin yetiştikleri kültür ve medeniyet ortamından etkilenmeleri sonucu ortaya çıkan tezahürlerde ve manevî halleri yorumlamalarında (Yılmaz, 1994:12-13).

Konumuz gereği tasavvuf ile mistisizm kavramları arasındaki mahiyet farkına değinmek de faydalı olacaktır. Dilimizde tasavvuf deyince İslâm tasavvufu kastedilmekte, diğer din ve felsefî düşünce sistemlerinde bu manadaki telakkiler için ise mistisizm kavramı kullanılmaktadır. Arapça eserlerde “tasavvuf” ifadesiyle mistisizm; “et-tasavvufu’l-İslâmî” ibaresi ile de Türkçedeki anladığımız manada tasavvuf, İslâm tasavvufu kastedilmektedir. Batılılar tarafından tasavvuf üzerine yapılan çalışmaların başlıklarında da Arapça eserlere benzer bir kullanım söz konusu olup İslâm tasavvufunu kastederken İslamic sûfism, İslamic Mysticism, Mystique Musulmane tabirleri kullanılmaktadır. Dolayısıyla Latin kökenli mistisizm kavramının, İslâm tasavvufunu ifade etmek için tek başına yeterliği olmadığı söylenebilir (Aşkar, 2001:26-27).

Mistisizmin genel özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Her mistik sistemin kendine göre birtakım ahlâkî değerleri vardır. Bu ahlâkî değerlere ulaşmak, nefsin riyâzâtla temizlenmesi şartına bağlıdır.
- b. Ahlâkî yükseliş için yapılan riyâzâtın sonucu, hakikatte fani olmaktır.
- c. Hakikati, sınırlı olan akılla değil, kalbe ait keşf, zevk ve manevî tecrübe ile kavramaya çalışmak esastır.
- d. Mutlak varlıkta fani olma sonucu insanda tarifi imkânsız bir sükûn ve huzur hali meydana gelir.
- e. Yaşanan olağanüstü hali anlatmada gündelik dilin yetersizliği ve ehil olmayandan gizlemek kaygısıyla mistik tecrübeler, genelde sembolik dille anlatılır (Yılmaz, 1994:12-13).

Mistisizmin özelliklerini bu şekilde sıraladıktan sonra İslâm tasavvufunun genel özelliklerini de şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Diğer İslâmî ilimler gibi tasavvuf da esas itibariyle Kur’ân ve hadise dayanan bir ilimdir. Bu özellik, tasavvuf tarihinin her safhasında geçerli bir husustur. Hicrî dördüncü ve beşinci asırlardan itibaren tasavvufun içine birtakım yabancı fikirlerin girmesi, onun Kur’ân ve hadisten beslenen bir ilim olma özelliğine hâlel getirmez.
- b. Tasavvuf, nazari olmanın yanında amelî, yani tecrübî bir ilim dalıdır. Tasavvufun gösterdiği hedeflere ulaşmak için sadece düşünmek ve öğ-

renmek değil, aynı zamanda öğrenilenlerin hayata aksettirilmesi esastır. Burada kastedilen sadece ibadet değil, hayatın her anında Allah'ın rızasını kazanmaya dayalı aksiyondur.

- c. Tasavvufta bilgi kaynağı, akıl ve duyu verilerine ilaveten keşf, İlham ve sezgidir. Sûfiler, nazarî değil de tecrübî yolla elde edilen bu bilgiye “irfan”, “marîfet”, “ilm-i mülkâşefe”, “ilm-i ledûn” isimlerini vermektedirler. Nazarî bilgi, istidlâlî esas aldığından irfânî bilgiye ulaşması mümkün değildir. Bu sebeple, “tasavvuf kâl/söz ilmi değil hâl ilmidir” denilir.
- d. Tasavvufun, sezgi ve ilhamı kabul etmesinin doğal bir sonucu olarak sürekli orijinal ve yeni bilgilere ulaşabilmektedir.
- e. Tasavvufî bilginin elde edilme yöntemi ise seyr ü sülûktur (Tüner, 1995:38-41).

Mistisizm ile İslâm tasavvufu arasındaki farklar ise şunlardır:

- a. Mistisizmde pasiflik ve methodsuzluk vardır. İnsanın mistik hayatının nereden başlayacağı ve nereye ulaşacağı pek bilinmez. Sûfinin seyr ü sülûkunun başlangıcı, hedefi, kemâlât yolunda ilerleyişinin yöntem ve sınırları belirlidir.
- b. Tasavvufta terbiye yöntemleri, fertlerin karakter yapılarına göre farklılık arzettiği halde, mistisizmde bu farklılık ve zenginlik yoktur.
- c. Mistisizmde ıstırap önem taşıdığı halde, tasavvufta bunun özel bir yeri yoktur, zaman zaman başvurulur.
- d. Mistisizmde manevî yükseliş için kişisel kabiliyet yeterlidir. Tasavvufta istidat ve kabiliyeti temel olmak üzere şeyh, zikir, riyazet gibi yardımcı unsurlarla birlikte kişinin ferdî gayreti de esastır.
- e. Mistisizmde şeyhe intisap yoktur. Dolayısıyla mürşit silsilesi de bulunmamaktadır. Tasavvufta ise seyr ü sülûk, bir mürşidin huzurunda başlar. Hatta bir mürşide bağlanmaksızın kendi kendine sistemli bir tasavvufî hayat yaşama çabasındakiler için Bayezid-i Bistâmî'nin, “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözü, darb-ı mesel haline gelmiştir.
- f. Mistisizmde mürşit olmadığı için telkin edilen evrad ve ezkar da yoktur. Tasavvufta ise şeyhin, müridin seviyesine göre tespit ettiği çizgide devam eden evrad ve ezkârı vardır. Mürit, bu çizginin dışına çıkmaya yetkili değildir.
- g. Mistik hallerde ecstase denilen kendinden geçiş esas iken, sâlik için derunilik esastır (Kara, 1990:12-13).

4. İslâm Düşüncesinde Tasavvuf

4.1. İslâm Düşüncesi Tarihinde Tasavvufun Yeri

Dilaver Güreler

Tasavvuf'un İslâm'daki yerini en güzel bir biçimde "Cibrîl Hadisi" adıyla İslâm kültüründe meşhur olmuş ve hemen hemen herkes tarafından bilinen hadisin açılımında buluyoruz. Ancak bu hadise ve açılımına geçmeden önce birkaç cümleyle "İslâm" kavramı hakkında durmanın gerekli ve faydalı olacağını düşünüyoruz.

"İslâm" sözlükte teslim olmak, huzur bulmak gibi anlamlara gelir. Yani, "islâm" olan bir kimse Allah'a teslim olmuş ve bu teslimiyette huzur bulmuş demektir. Kavram olarak ise "İslâm" Allah katındaki tek dinin adıdır. Bunu biraz açacak olursak İslâm; ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar, bütün peygamberler aracılığıyla gönderilmiş olan ilahî dinin adıdır. Başka bir deyişle, Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve diğer bütün peygamberler İslâm'ı tebliğ etmişlerdir ve onlara tâbi olanlar "Müslüman"dırlar. Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde bu kelimenin türevleriyle birlikte bu anlamda kullanıldığını tespit ediyoruz. Hatta, *"Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?! Oysa göklerde ve yeryüzünde olan her şey isteyerek veya istemeyerek (O'na) teslim olmuştur."* (Âl-i İmrân, 3/83) âyetinden ve bu konuyla ilgili diğer âyetlerden İslâm'ın sadece insanlara tebliğ edilen "din"in değil, bütün mahlûkatın ortak tek ilahî dini olduğunu anlıyoruz. Çünkü göklerde ve yeryüzündeki –insan haricindeki– bütün varlıkların, kendilerine ilahî irade tarafından yüklenen görevi tam bir teslimiyetle yerine getirip, o emrin dışına çıkmamakla Yüce Yaratıcı'ya boyun eğdiklerini, O'na teslim olduklarını görüyoruz. İnsan ise kendi cüz'î iradesi nispetinde O'na teslim olmakta veya olmamakta serbesttir. Aslında bu husus bugün üzerinde daha geniş bir şekilde durulması icap eden ve ayrı bir çalışmayı gerektiren bir konudur. Kısaca söyleyecek olursak İslâm, Allah katındaki tek dinin adıdır.

İslâm hakkında gerekli gördüğümüz bu kısa açıklamadan sonra esas konumuza tekrar dönelim. Hz. Peygamber bir gün sahabe ile beraber otururken Cebrail (a.s.) gelmiş ve *"İman nedir?"* diye sormuştur. Hz. Peygamber bu soruya: *"İman; Allah'a, âhirete, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, kade-re ve öldükten sonra dirilmeye inanmandır"* şeklinde cevap vermiştir. Ardından, Cebrail (a.s.): *"İslâm nedir?"* diye sormuştur. Hz. Peygamber bu sorunun cevabı olarak: *"İslâm; Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet et-men, namaz kalman, oruç tutman, zekat vermen ve hacca gitmendir"* diye buyurur. Cebrail (a.s.) daha sonra da *"İhsan nedir, ey Allah'ın Resulü?"* Hz. Peygamber bu soruya da; *"İhsan; Allah'ı görüyormuşsun gibi ona kulluk*

etmelidir. Zira sen onu görmesen de o seni görmektedir” şeklinde cevap vermiştir (Bak.: Buhârî, İmân/37, Lokman Suresi Tefsiri/2; Müslim, İman/5, 7).

Hadisin devamı da vardır. Ama şimdilik bizi ilgilendiren kısmını biz buraya aldık. Bu hadisten İslâm dininin üç boyutu olduğunu anlıyoruz.

a. İnanç boyutu: İman

b. İbadet boyutu: İslâm

c. Ruhânî/derunî boyutu: İhsan

Burada İslâm dininin bir boyutu olan “İslâm” ile dinin adı olan “İslâm” arasındaki ilişkiye de dikkat çekmek gerekir. Zira ibadet boyutu dinin zahirini, dışarıdan görüntüsünü oluşturur. Yani bir insan namaz kılıyorsa, oruç tutuyorsa, hacca gidiyorsa vs. o şeklen Müslüman’dır ve bunlar İslâm dininin dışa yansıyan, zahiri boyutudur. Bu açıdan, Hz. Peygamber’in isimlendirilmesi oldukça manidardır.

Yine dikkat edilecek olursa burada somuttan soyuta, zahirden batına, şekilden öze doğru bir sıralama söz konusudur. İslâm/ibadet boyutu somuttur. Namaz, hac ve zekât gibi ibadetler gündelik hayatta bir insanın Müslümanlığını gösteren hususlar gözle görülebilen ibadetlerdir. Ama bir insanın imanını, yani Allah Teâlâ’ya, meleklerine, kitaplarına vs. inanıp inanmadığını, ya da bu konulardaki inancının nasıl olduğunu dışarıdan bakarak tespit etmek oldukça zordur. Kişinin Allah Teâlâ’nın kendisini gördüğü şurunda olup olmadığını, yani ihsan hâlini tespit etmek ise zahirden mümkün değildir. Bu bize dinî yaşayışın bir aşama gerektirdiği gibi, öz ile şekil arasında da çok önemli bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Hucurât suresindeki; *“Bedevîler ‘iman ettik’ dediler. De ki: İman etmediniz; ama ‘İslâm’a girdik’ deyin. Zira iman henüz kalblerinize girmediyerleşmedi.”* (Hadîd, 49/14) âyeti bu hususa güzel bir örnektir. İhsan boyutu dinin en soyut, en mücerret tarafını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber’in tarifinde dahi olayın bu yönü kendini hissettirmektedir. Hz. Peygamber “görüyormuşsun gibi” tabirini kullanmaktadır. “Görüyormuş gibi” olmak ise elbette ki kişiden kişiye çok farklılık gösterecektir. Dinin bu üç boyutunun birbirinden bağımsız ve birinin diğerinden daha önemli ya da önemsiz olduğunu düşünmek de kanaatimizce uygun değildir. Çünkü dinî düşünce ve yaşayışı bu üç boyut birlikte oluştururlar.

Şimdi bu hususla ilgili diğer konuları da kısaca ele alalım:

İhsan Nedir?

Hiz. Peygamber yukarıdaki hadiste dinin diğer boyutlarıyla ilgili detaylı bilgiler verdiği halde “İhsan” kavramının sadece tarifini yapmıştır. Buna kar-

şılık ihsanın nasıl gerçekleşeceğini, bir Müslüman'ın günlük yaşayışında ve düşüncesinde ne gibi özelliklere sahip olursa onun dindeki ihsan mertebesine ulaşacağını açıklamamıştır. O halde burada ihsan kavramının da altının doldurulması lâzımdır. Bu konuda Hz. Peygamber'in tanımından yola çıkacak olursak, ihsan mertebesinde hedefleyen bir Müslüman'ın sahip olması gereken en önemli meziyetlerden birinin kendisini kontrol etmesi hususu olduğunu görürüz. Bunun tasavvufi literatürdeki adı "murakabe"dir. Murakabenin nefis muhasebesi, nefis terbiyesi, mücâhede, riyâzat, takvâ, verâ gibi konularla; bunların marifet, ilim, velâyet, mükâşefe, yakîn gibi hususlarla ve bunların da zikir, zühd, istikâmet, ihlâs, sabır, rızâ, şükür, sıdk, fakr, tevbe, tevekkül gibi konularla çok yakın ilişkisinin olduğu, hatta bütün bunların birbiriyle iç içe girdiği görülecektir. Başka bir deyişle ihsan bütün bunların hepsidir.

Gerçekten de tasavvufi eserlere veya sûflerin hayat hikâyelerine baktığımızda onların başlıca hedeflerinin "ihsan/Allah'ın huzurunda olmak" şuurunu yakalamaya ve bu şuurla onun rızasına muvafık fiillerde bulunmaya matuf olduğunu tespit ederiz.

Burada bir hususa daha dikkat çekmek isteriz. O da her sûfinin bu şuur farklı şekilde algılamalarında veya tezahür ettirmelerinde "ihsan"ın subjektifliğinin oynadığı roldür. Bu durum, daha önce de geçtiği üzere, her sûfinin "tasavvuf"u tarifinde bile kendini göstermektedir. Her sûfinin "tasavvuf"u tarifi farklı farklıdır. Meselâ –önceki tariflerden farklı olarak– Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), "*Tasavvuf, sûfinin Allah'tan başka kimsenin bilmediği amelleri icra etmesi ve yalnızca Allah'ın bileceği bir hâl ile O'nunla daimi beraberliğidir.*"; Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910), "*Tasavvuf, sulhu olmayan savaştır.*"; Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/934), "*Tasavvuf, kovsa da Sevgilinin/Hakk'ın kapısından ayrılmamaktır.*" Ebu'l-Hüseyn el-Husri (ö. 371/982), "*Sûfi, vecdi varlığı, sıfatları perdesi olan kimsedir. 'Nefsini bilen Rabbini bilir' demek istiyorum.*" diye tarif etmektedir.

Bazı tasavvuf tarihi araştırmacılarının tespitlerine göre V/XI. asra gelinceye kadar sûfler tarafından yüze yakın farklı tasavvuf tanımı yapılmıştır. Tariflerdeki farklılıkların sûflerin, "*Allah Teâlâ'nın huzurunda olma*" manasına gelen "ihsan"ı farklı boyutlarda kavramalarından, yakalamalarından, hissetmelerinden ve yaşamalarından kaynaklandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Esasen, ihsan yani "Allah Teâlâ'nın huzurunda olmanın şuuruna erme" sübjektif bir hadisedir. İhsan'ın bu özelliği onu tarif eden hadis-i şerifte zaten vurgulanmaktadır. Dikkat edilirse Hz. Peygamber, "*onu gö-*

rüyormuşsun gibi” demiştir. “*Görüymüş gibi*” olmak ise kişiden kişiye göre değişir. Kimi onu ruhunun derinliklerinde hissedebilirken, kimi de şöyle bir inanıp geçecektir. İşte tasavvuf tarihinde farklı tasavvufî anlayışların ve uygulamaların ortaya çıkışının en önemli sebeplerinden birisi ihşanın böylesine subjektif oluşudur. Aslında biz bu durumu tasavvuf tarihinde ortaya çıkan ve birbirinden hem gaye olarak hem de yaşayış olarak oldukça farklılık gösteren çeşitli tasavvufî grupların ve tarikatların izahında da kullanabiliriz.

Tarihî sürece baktığımızda dinin üç boyutunun üç önemli ilim dalının doğmasına yol açtığını görüyoruz. Bunlar fıkıh, kelâm ve tasavvuttur. Bu konuya geçmeden önce aslında dünyadaki bütün dinlerde ve inanç sistemlerinde bu üç boyutun var olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Gerçekten de hangi din veya inanç sistemi olursa olsun, mutlaka ibadet esasları, inanç esasları ve derunî/ruhanî boyutun her üçüne birden sahip olduğunu görmekteyiz. Burada derunî ve ruhanî kavramlarıyla isimlendirdiğimiz bölüm, dinin ferdin iç dünyasında, gönül dünyasında, “İlâh”ı ile kendisi arasında kalan kısmını oluşturmaktadır. Şimdi Müslüman toplumda bu üç boyutun ilim dalı hâline gelme sürecini görelim.

30

—

Hz. Peygamber hayatta iken Müslümanlar için tek otorite idi. O, Müslümanların bütün problemlerine tek başına ve en küçük bir tereddüde meydan vermeyecek şekilde çözüm getiriyordu. Meselâ bir sahabe ister gündelik hayatla, ister ibadetlerle, ister inanç esaslarıyla ve isterse kendi derunî din dünyasıyla ilgili olsun, ne gibi bir problemi olursa, onu Hz. Peygamber’e ilettiğinde ondan problemiyle ilgili kesin bir çözüm alabiliyor idi. Hz. Peygamber bir peygamber olması, yani Cenâb-ı Hak tarafından vahiy yoluyla sürekli desteklenmesi dolayısıyla toplumda liderlik gerektiren bütün görevleri tek başına yerine getirebiliyor idi. Ama onun irtihali ile birlikte Müslümanların başında böylesi bir otorite kalmadı. Bir yandan genişleyen Müslüman coğrafya ve toplum, bir yandan kültürel, ekonomik, siyasî vs. gelişmeler, ister istemez toplumda görev paylaşımını zorunlu kılmıştır. Bu sebeple yukarıdaki sıralamada dinin bireysel ve toplumsal alandaki ibadet ve şekli boyutunu (islâm) İslâm hukuku incelemiş; inanç esaslarını (iman) kelâm ilmi kendisine alan olarak belirlemiştir. Tasavvuf kitaplarına baktığımızda ise tevbe, tevekkül, sabır, rıza, şükür, nefis terbiyesi, kalb tasfiyesi, marifetullah gibi konuların sistematik bir biçimde işlendiğini görüyoruz; o halde tasavvuf ilminin konusunun da dinin ihşan boyutu olduğunu, sûfilerin bu alanı kendilerine uğraş sahası olarak seçtiklerini kesinlikle söyleyebiliriz.

Gerçekten de tasavvuf kitapları incelendiğinde ve diğer ilim dallarına ait kitaplar ile karşılaştırıldığında, tasavvuf kaynaklarında işlenen konuların diğer ilim dallarında, en azından tasavvuf ilmindeki gibi bir sistem bütünlüğü içerisinde yer almadığı ve işlenmediği görülecektir. Bu konuya, tasavvuf ilminin “konusu” başlığı altında örnek verilmektedir.

Aslında Müslüman toplumda bu üç ilim dalının kronolojik olarak ortaya çıkışı da birbirini takip eder tarzdadır. İslâm tarihine baktığımızda önce fıkıh ilminin teşekkül ettiğini, ardından kelâm ilminin inkişaf ettiğini ve daha sonra da tasavvufun bir ilim dalı olarak geliştiğini, tasavvuf ilminin kendisinden önceki ilimlerin verilerinden ve tecrübelerinden hem faydalandığını hem de nispeten onlara karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını tespit ediyoruz. Şu kadar farkla ki, fıkıh ve kelâmdaki ekollere mezhep, tasavvuftaki ekollere tarikat denmiştir.

Bu konuyu şu tabloda daha net bir şekilde görmekteyiz:

<u>Dinlerin ortak özellikleri</u>		<u>İslâm Dîni</u>		<u>İlim Dalı</u>		<u>Ekolleri</u>
İbadet ve muamelât	→	islâm	→	fıkıh	→	mezhep
İnanç esasları	→	iman	→	kelâm	→	mezhep
Derunî/ruhanî boyut	→	ihsan	→	tasavvuf	→	tarikat

Yeryüzünde yaşamış ve yaşayan bütün inanç sistemlerinin/dinlerin:

- İbadet ve muamelât (gündelik-sosyal hayat)
- İnanç esasları
- Derunî/ruhanî boyut olmak üzere üç temel alana mutlaka sahip oldukları bilinmektedir.

“Cibrîl Hadisi”ne göre, bütün dinlerin ortak esaslarından olan ibadet ve muamelât alanı İslâm dininde “islâm” kavramıyla ifade edilmiş, daha sonra bu alanı inceleyen ilim dalına fıkıh ve bu alanda oluşan ekollere de mezhep adı verilmiştir. Hanefilik, Şâfîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik bu gruba girer. İnanç esaslarının Hz. Peygamber’in lisanındaki tanımı ise “iman” olmuştur. Bu alanı inceleyen ilim dalına kelâm ve bu alanda oluşan ekollere de, fıkıhta olduğu gibi mezhep adı verilmiştir. Mâtürîdîlik ve Eş’ârîlik bu mezheplerdendir. Her inanç sisteminde mutlaka bulunan, dinlerin derunî-ruhanî boyutu ise İslâm dininde “ihsan” kavramıyla tarifini bulmuş, bu alanın konularını inceleyen ilim dalına İslâm tarih ve kültüründe “tasavvuf” adı verilmiş ve tasavvuftaki ekollere de “tarikat” denmiştir. Mezhepler ile tarikatların ortaya çıkış şekil ve süreçleri ile bunların kendi alanlarında icra ettiği görevler arasında hemen hemen fark yoktur. Mezheplerin de, tarikatların da “hak” (doğru) olanları ve “batıl” (yanlış/sapık) olanları vardır.

İslâmî düşünce tarihini göz önüne alarak konuyu özetleyecek olursak, Yukarıdan beri İslâm'daki yerini izah etmeye çalıştığımız tasavvufun, özellikle bir ilim dalı olarak, tarihi bir süreç içerisinde ortaya çıktığını belirtmemiz gerekir. Çünkü Müslüman toplumda, bütün ilimler aynı anda ortaya çıkmış değildir. Bir ilim dalı olarak önce hadis ortaya çıkmış, onu da sırasıyla; tefsir, fıkıh, ameli tasavvuf, kelâm ve felsefe izlemiş, nihayet VII./XIII. yüzyıldaki şekillendiği hâliyle nazarî tasavvuf ile temel İslâmî ilimler birbirlerini tamamlayacak bir biçimde tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır. Bu ilimlerin ortaya çıkışında bazen arada yüzyılları bulan aralıklar olmuştur. İşte, genelde İslâm düşünce tarihini, özelden de tasavvuf ilim dalını incelerken İslâmî ilimlerin bu sıralama ile ortaya çıktığını daima göz önünde tutmak gerekmektedir. Çünkü bu ilimlerin birbirini bu şekilde takip etmesi belli sebeplere ve sosyo-kültürel gerçeklere dayanmaktadır.

4.2. Tasavvufun Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi

Dilaver Güner

Gazâlî ile birlikte İslâmî ilimler arasındaki yerine dair tartışmaların azaldığı tasavvufu diğer ilim dallarından ayıran en önemli özellik, hem pratik hem de nazari yöne sahip olmasıdır. Bu durum, sûfilerin bilgi edinme yönteminde de tezahür eder. Felsefe, kelâm ve fıkıh akıl, duyular ve haber yoluyla bilgiye ulaşırken sûfiler buna, ilham ve keşfi de dahil ederler.

Ebu Tâlib el-Mekkî'nin batın ilmi, ilmullah; İbnü'l-Arabî ve Konevi'nin, ilm-i ilahî tabiriyle açıkladığı tasavvufun konusu, İbn Sina'dan ayrı olarak varlık değil, Tanrı'nın varlığıdır. Yöntemi ise insanı mutluluğa erdirecek kesin bilgiyi veren kalbin arındırılması, temizlenmesi ve ahlâkın iyileştirilmesi, yani seyr ü sülûktur. Bunun mantıksal sonucu ise tasavvufun, İslâmî ilimlerin merkezine yerleşmesidir. Tasavvuf, bütün ilimlerin kendisine yardımcı olduğu üst ve çatı ilimdir (Demirli, 2008:64-78).

Tasavvuf, bu yapısının doğal bir sonucu olarak diğer İslâmî ilimlerle, sosyal bir vakia olarak sosyal bilimler, edebiyat ve güzel sanatlarla iç içedir. Hatta diğer ilim dallarıyla böylesine irtibat halinde olan bir başka İslâmî ilim bulunmamaktadır (Yılmaz, 1994:59).

Tasavvuf ve diğer İslâmî ilimler arasındaki ilişkiler şöyle maddeleşebilir:

a. Tasavvuf ve Tefsir

Kelime olarak kapalı bir sözü açıklamak anlamına gelen tefsir, ıstılahta Kur'ân âyetlerinde Allah'ın muradını anlamak ve anlatmak çabasıdır. Tefsirin bu gaye için kullandığı rivayet ve dirayet metoduna sûfî müfessirlerce

“işârî metot” da dahil edilmiştir. İşârî tefsir, ilk anda akla gelmeyen, fakat derunî bir tefekkür ve teemmülle âyeti işaretinden kalbe doğan manalara denilmektedir. İşârî manaların kabul görmesinin en önemli şartı, âyetin zâhir mânâsı ile bağdaştırılmasının mümkün olmasıdır.

Sûfî müfessirler bu yöntemle bağlı kalarak müstakil eserler de kaleme almış olup bazıları şunlardır:

- Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), *Hakâiku't-tefsir*
- Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Letâifü'l-işârât*
- İbn Berrecân (ö. 536/1142), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*
- Abdurrezzâk el- Kâşânî (ö. 730/1330), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*
- Bursalı İsmail Hakkı (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-beyân* (Yılmaz, 1994:60).

b. Tasavvuf ve Hadis

Hadis, Hz. Peygamber'in söz, fiil, takrir, yaratılış veya huyla ilgili özelliklerini inceleyen ilimdir. Hz. Peygamber'in ruhî ve zühdî hayatı ile bu konudaki sözleri, tasavvufî hayatın temelini oluşturmaktadır.

Mutasavvıfların başlangıçtan beri hadis ilmiyle meşgul olduğu bilinmektedir. İlk zâhid sûfîlerin ekserisi de muhaddistir. Ancak sûfîlerin hadis rivayeti konusunda, muhaddislerle aynı titizliği gösterdiklerini söylemek zordur. Çünkü muhaddisler, hadisleri hıfz ve rivayet için belli kıstaslarla öğrenip naklederken mutasavvıflar, hadislerin mana yönüne önem vermişler, irşat vesilesi ve ahlâkî öğüt şeklinde değerlendirmişlerdir. Bu sebeple senet konusu üzerinde de pek durmamışlardır. Mutasavvıfların eserlerinde görülebilen zayıf ya da mevzu hadislerin varlığının sebebi budur (Yılmaz, 1994:60).

Mutasavvıflar, tefsir ilminde olduğu gibi hadisleri de işârî üslupla şerh etmişler, bu çerçevede kırk hadis mecmuaları meydana getirmişlerdir. Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)'nin *Nevâdirü'l-usûl*'ü, ilk tasavvufî hadis şerhi sayılmaktadır. Mutasavvıflarca telif edilmiş diğer hadis çalışmalarından bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Ebu Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990), *Bahrü'l-fevâid*
- Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1183), *Hâletü ehli'l-hakika ma'allah*
- Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), *Şerhu Hadis-i Erba'in*
- İbn Ebî Cemre (ö. 699/1300), *Behcetü'n-nüfûs* (Yılmaz, 1994:60).

c. Tasavvuf ve Fıkıh

Tabiîn ve tebe-i tabiîn döneminde ilimler bağımsız hale gelmediği için “fıkıh” kelimesiyle “mutlak ilim” kastedilirdi. İlerleyen dönemlerde “el-

fıkhı'l-ekber" tabiri akâid ve tevhid ilminin; "el-fıkhı'l-vidcânî" ve "fıkh-ı bâtın" tasavvuf ilminin; "fıkh-ı zâhir" ise ibadet, muâmelât ve cezalara ait şer'î hükümleri ve amellerin zahirî kısmını inceleyen ilim dalına ad olmuştur. Zamanla "fıkıh" kelimesi, fikh-ı zâhire hasredilmiştir. (Yılmaz, 1994:62)

Fıkıh ve tasavvuf, bir bütünün farklı iki yapısını kendisine konu edinmiştir. Bunlar, zahir ve batındır. Fıkıh; namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerle nikâh, talâk ve ticaret gibi muamelatı inceleyip hükümlerini tetkik ederken, tasavvuf; zühd, takva ve ihlâs gibi ibadet ve muamelâtın zahiri ve batını ahkâmını ele almıştır (Yılmaz, 1994:63).

Nasıl ibadetlerin zahiri bir şekli varsa ve bunlarla ilgili hükümler fıkıh ilminin konusunu teşkil ediyorsa, huzur-ı kalb, huzû ve huşûun da öyle bir batını şartı vardır ve bu da tasavvufun ilgi alanına girmektedir (Yılmaz, 1994:64).

Muamelâtta da durum bundan farklı değildir. Bedenin zahirî olan fiil ve hareketlerinde iyilik veya kötülüğe meyletmesi, kalbin salâh ve fesadına buğlıdır. Zira kalbdeki salâh ve fesat, vücudun her tarafına tesir eder (Yılmaz, 1994:63).

"Görüldüğü üzere fıkıh ve tasavvuf, inceledikleri konular itibariyle aynı olmakla birlikte vasıta ve vesileleri farklıdır. Her ikisinin kaynağı Kur'ân ve sünnettir. Ancak fıkıh ilmi, akıl ile istinbat ve burhan yolunu, tasavvuf ise manevî tecrübe ve mükâşefe yolunu izlemektedir." (Yılmaz, 1994:63)

34

d. Tasavvuf ve Kelâm

"Kelâm, Allah (c.c)'ın zat ve sıfatlarından, peygamberlik ve peygamberlere ait meselelerden, kâinattaki varlıkların nereden gelip nereye gittiğinden bahseden ilim dalıdır. Bu tarif kapsamına giren Allah, insan ve kâinat meseleleri, ilm-i kelâm gibi tasavvufun da konusudur. Ancak kelâm ilmi, bu konuları incelerken kitap ve sünneti esas alarak akıl aracılığıyla çözüm aramaya çalışmaktadır. Tasavvuf ise aynı konuları yine kitap ve sünnet çizgisinde fakat keşf ve İlham yoluyla, manevî tecrübelerle çözümlemeye çalışmaktadır. Aynı konuları işleyen kelâm ve tasavvuf âlimleri arasında, yöntem farklılığı sebebiyle zaman zaman tartışmalar yaşanmış olsa da Muhâsibî, Kelâbâzî, Gazâlî gibi her iki ilim dalıyla irtibatı bulunan âlimler de bulunmaktadır (Yılmaz, 1994:63)

e. Tasavvuf ve Ahlâk

Bir eğitim müessesesi olarak tasavvufun amacı, kalb tasfiyesi ve nefis tezkiesiyle bireyde bilinçli ve istekli bir şekilde ahlâkı yüceltmektir. Bu bakımdan tasavvuf ile ahlâk iç içedir (Yılmaz, 1994:65)

“Ahlâk, ‘huy’ anlamına gelen ‘hulk’ kelimesinin çoğuludur. Ahlâk-ı mezmûme denilen kötü huyların ıslahı ve ahlâk-ı mahmûde denilen iyi huyların herhangi bir zorlamaya meydan kalmadan insanda bir meleke halinde yerleşmesinin adıdır. Ahlâk, vicdan mahsûlüdür. İnsanın manevî refahını ve iç huzurunu temin eder. İslâm’da ahlâkın müstakil bir ilim olarak ortaya çıkışı yenidir. İslâm’ın ahlâk anlayışı, daha çok mutasavvıflarca ortaya konmuş ve onlar tarafından temsil edilmiştir. Teorik ahlâk ise genellikle İslâm filozoflarınca temsil edilmiştir.” (Yılmaz, 1994:64)

4.3. Tatbiki Bir İlim Oluşu

Osman Nuri Küçük

Tasavvufu hadis, fıkıh, kelâm, tefsir gibi diğer İslâmî ilimlerden ayıran en önemli özellik, tatbiki bir ilim oluşudur. Tecrübe ve tatbikata dayalı oluşunun tasavvuf ilmine kazandırdığı özgünlük ise uygulamalar sonucu tasavvufta farklı bir bilgi kaynağının oluşmasıdır. Tasavvufta aklın yanında kabul edilen bu özgün bilgi kaynağı kalbtir. Bu bilgi kaynağı potansiyel olarak her insanda vardır. Ancak yanlış uygulamalarla körelmiştir veya kullanılmadığı için atıl haldedir. Atıl halde bulunan veya körelmiş haldeki bu bilgi kaynağı tasavvufi uygulamalarla ortaya çıkarılmayı beklemektedir. Tezkiye ve tasfiye metotları ile arındırılan kalb yeni bir bilgi kaynağı olarak zuhur edecektir. Kur’ân’da kalbin akletme, paslanma, taşlaşma gibi özellikleri olduğundan bahsedilir. Bu ifadelerin tasavvufi düşüncede sadece sembolik birer anlatım olmanın ötesinde derin anlamlar ihtiva ettiği düşünülür. Tasavvufi uygulamaların genel olarak kalb temizliği ameliyesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu ameliye ve temrinlerin amacı kalbi tüm manevî hastalıklarından ve kirlerinden kurtararak Kur’ân’da bahsi geçen (Şuarâ 26/89; Saffât 37/84) arınmaya ve huzura ulaşmış kalb anlamına gelen “kalb-i selîm” kıvamına getirebilmektir.

35

İnsandaki kalb potansiyeline dayalı bilgi kaynağının yöntemi ise keşf ve müşâhededir. Keşf, arındırılan kalbin kalb gözünün yani basiretinin açılması; müşâhede de basiret ile görülebilecek şeylere muttali olabilmektir. Aklın yanında keşf ve müşâhede denilen bu idrak ve irfan yöntemini kabul etmesi, tasavvufi tatbikattan kaynaklanan ve tasavvufu diğer disiplinlere göre özgün kılan en bariz vasfıdır.

Tasavvufun bu özelliği ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren söylenegelelen “tasavvuf kâl ilmi değil, hâl ilmidir” sûfî özdeyişiyile vurgulanmaktadır. Tasavvufun kâle yani teorik bilgiye bakan tarafları da vardır. Muhakkık mutasavvıfların geride bıraktığı muazzam literatür tasavvufta hâlin kâl ile irtibâtını açık bir biçimde göstermektedir. Söz gelimi Muhyiddin İbnü’l-

Arabî'nin (ö. 638/1240) tahminen 550 civarında eserinden bahsedilmekte ancak bunların sadece 245'inin günümüze ulaştığı bilinmektedir (Kılıç, 2009:52-53). Bu eserlerden sadece birisi olan *Futûhât-ı Mekkiyye* 37 cilttir. Yine söz gelimi Mevlâna (ö. 672/1273) Fars edebiyatının en velut müelliflerindendir. Verilen bu örnekler tasavvufun sadece bireysel tecrübeyle sınırlı olmadığını, bu tecrübe ve hissedişin bilgi ile diğer bir ifadeyle her insanı ilgilendiren ilkelerle irtibatlı olduğunu göstermektedir.

O halde “tasavvuf kâl ilmi değil, hâl ilmidir” sözünü şu şekilde anlamak daha uygundur: Bu özdeyişte öncelikle kâlin zikredilmiş olması tasavvufun tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi diğer İslâmî ilimlerin bilgileri üzerine anlam kazanacak olan yapısına işaret etmektedir. Cüneyd-i Bağdadi'ye atfedilen “Önce muhaddis (âlim) sonra sûfî olunuz, önce sûfî sonra muhaddis olmayınız” sözü bu öncelik ve sonralığı vurgulamaktadır. Bu açıdan tasavvuf ilminin değer ve önemi, okuyarak tedris edilen diğer İslâmî ilimler üzerine inşa edilmiş olmasına bağlıdır. Ancak aynı zamanda bu özdeyiş tasavvufun okuyarak tedris edilen teorik bilgi aşamasını aşan yönünün olduğuna işaret eder. Bu yönü itibariyle tasavvuf diğer ilimlerin bağlı ve sınırlı olduğu kulluqlarla sınırlanamaz.

36 “Tasavvuf kâl ilmi değil, hâl ilmidir” özdeyişi teorik bilgi (kâl) ve uygulama (hâl) ilişkisine dair bir hususa daha işaret etmektedir. Buna göre diğer ilimlerde elde edilen bilgiler teselsülen yapılan akıl yürütmelerin sonucudur. Yani diğer ilimlerde kâl, kâli doğurmaktadır. Diğer bir ifadeyle her sentez bir tez ile anti tezdten oluşmakta her sentez de yeni bir tez olarak ilmin kümülatif özelliğini meydana getirmektedir. Tasavvufta ise kâli doğuran esasen kâl yani teorik bilgi değildir. Kâli doğuran hâldir. Diğer bir ifadeyle tasavvufî bilgiler teorik bilgilerden doğmuş değildir. Uygulamadan yani sûfinin tecrübelerinden doğmuş bilgilerdir. Buna göre diğer İslâmî ilimlerde aklî muhakeme, tümevarım ve tümdengelim yöntemleriyle yeni bilgilere ulaşılırken tatbikî bir ilim olan tasavvufta bu süreç bilginin hâlden yani tecrübeden doğması şeklinde işler. Bahsedilen tecrübe ise sıradan bir tecrübe olmayıp sûfinin Hak ile yaşadığı bir deneyimin sonucudur. Mevlâna'nın “*Ârif, vuslatından kucağında iki çocuk ile döner: hâl ve kâl*” sözü tasavvufî bilginin bu özelliğini ifade etmektedir.

İmam-ı Gazalî *el-Munkız* adlı otobiyografik eserinde tatbiki bir ilim olması nedeniyle tasavvufun diğer ilimlerden farkını anlatırken bal ve sarhoşluk örneklerini verir. Bilgi ile tecrübe arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bal diye bir yiyeceğin olduğunu ve balın tadının güzel olduğunu okuyarak öğrenen biri ile balı tatmış biri arasındaki bilişsel fark belirgin olduğu gibi sarhoşluğun ne olduğunu okuyarak öğrenen ile sarhoş arasındaki fark da

barizdir. Bu bilişsel fark düzeyi, geleneğimizde bilginin aşamaları olarak da bilinen ilme'l-yakîn, ayn'e'l-yakîn ve hakka'l-yakîn hiyerarşisiyle ifade edilir. Buna göre diğer ilimlerin ihtisas alanı daha ziyade ilme'l-yakîn bilgi düzeyi iken tasavvufunki ayn'e'l-yakîn ve hakka'l-yakîn bilgi düzeyidir.

Gazalî'nin verdiği örnekler kâl-hâl ilişkisine dair yukarıda ifade edilen tasavvuftaki teorik bilgiyi doğuranın hâl olduğunu; diğer bir ifadeyle tasavvufta kâl ile hâl arasında hâlden kâle doğru bir geçiş olduğu yönündeki yargıyı güçlendirmektedir. Verilen örnekler üzerinden söyleyecek olursak balın tadının güzel olduğunu söyleyen yahut sarhoşluğun ne olduğuna ilişkin söylemlerin temelinde yine balı tatmış veya sarhoş olmuş birinin tecrübesi yatmaktadır. Dolayısıyla tecrübe yani hâl aynı zamanda teorik bilgiyi (kâli) barındırmaktadır. Hâl ile kâlin başlangıçtaki bu birlikteliği daha sonra hâl ve kâl diye ayrışmaktadır.

Tasavvufun tatbikata dayalı oluşuyla ilgili diğer bir özelliği riyâzat ve mücâhede yöntemine dayanmasıdır. Nefsin arzu ve ihtiraslarını kontrol altına almak üzere uygulanan riyâzat ve nefis ile mücâhede tasavvuf ilmi için zorunlu bir uygulamadır. Hatta tasavvuf sûfinin hakikate erişmesi için uygulanan bir riyâzat ve mücâhede yöntemi olarak nitelenebilir. Sportif faaliyet, bir şey için alıştırmaya ve temrin yapma gibi anlamlara gelen riyâzat kelimesinin terim anlamı nefsi kontrol altına alma temrinlerini işaret eder. Riyâzâtı bir yöntem olarak kullanan tasavvuf bununla birlikte bazı özellikleri de ihtiva eder hale gelmiştir.

Bu husus üzerinde biraz duralım. Söz gelimi isanın vücut sağlığını korumasının öncelikli şartlarından biri kilonun kontrol altında tutulmasıdır. Bunun yolu ise dengeli beslenme ve vücut formunu korumak için egzersiz yapmaktır. Bu açıdan bakıldığında tasavvufun öngördüğü riyâzat ve mücâhede uygulamaları ile beden sağlığı için öngörülen diyet yöntemleri arasında benzerlik vardır.

İnsanlar yıllar boyu süren yanlış beslenme, yedikleri ile harcadıkları kalori miktarının uyumsuzluğu ve hareketsiz bir yaşam tarzı gibi nedenlere bağlı olarak nükseden hastalıklar ve bunun temelindeki kilo sorunu nedeniyle doktorlara, diyet uzmanlarına müracaat ederler. Bu insanlara ve sağlıklı yaşamak isteyen her insana önerilen yediklerine dikkat etmeleri ve vücut formunu koruyacak bir egzersiz faaliyetinde bulunmalarıdır.

Verdiğimiz örneğin konumuzla ilgili kısmına geçelim. Her insan İslâm inancına göre temiz fitrat üzerine doğar. Ancak yaşam süreci insanları doğduğu şekilde bırakmaz. İnsanın manevî özellikleri, vicdan ve erdemleri yaşam sürecinde bozulur, kirlenir ve değişir. Bu bozulma ve değişim

ise genellikle olumsuz tesirlerini orta yaş ve üzerinde hissettirir. Tasavvufi düzeyde bir idrak ve yönelişin fiziksel bir olgunlaşmayı gerektirdiği bir vaki'dir. Aslında her insan kendi beden sağlığından birinci dereceden sorumludur. Bunun gibi her insan da manevî yaşamına özen göstermelidir. Yanlış beslenme ve yaşam tarzı bir müddet sonra kilo sorunu olan insanları bu konuda uzman olan insanların öneri ve yönlendirmelerine sevk eder. Bunun gibi yapmış olduğu hataları nasıl telafi edeceğini, bozulan ve değişen yeti ve latifelerini nasıl kazanacağı konusunda insan rehberlik edecek bir uzmanın yardımına ihtiyaç duyabilir.

Bu konuda tasavvufia ilgili iki husus karşımıza çıkar. Misâlden hareketle bu hususları ifade edelim. Birincisi hiçbir insan sadece diyetlerle ilgili okumalar yaparak, sözler ezberleyerek ve bu konudaki teknikleri öğrenerek fazla kilolarından kurtulamaz. Bu konudaki bilgilenme önemlidir. Ancak bu bilgilenmenin önemi, uygulamaya döküldüğü orandadır. Sportif faaliyetler ile tasavvufun riyâzat tatbikatına dayalı bir ilim olması arasındaki ikinci benzerlik ise şudur. İnsanlar vücut formlarını korumak için yapılması gereken temel ve basit egzersizleri kendi başlarına yapabilirler. Ancak gerek bireysel gerek takım halinde yapılan sportif faaliyetlerde profesyonelleşme ile birlikte usta bir antrenörün varlığı zaruridir. Benzer durumu usta-çırak ilişkisine dayanan sanatsal faaliyetlerde de görürüz. Rehber bir üstat nezaretinde çalışan sporcu alanıyla ilgili birçok püf noktasını öğrenecektir. Tatbiki bir ilim olmasından dolayı bu hususun tasavvuftaki karşılığı ise kâmil bir rehber ihtiyacıdır.

Her alanda bir uzmanın tecrübesinden yararlanılması önemlidir. Hadis, fıkıh, kelâm gibi diğer İslâmî disiplinlerde kitap okuyarak o konunun uzmanı olunabilir. Ancak tatbikat ve riyâzata dayalı özelliği nedeniyle bu durumun tasavvuf için geçerli olduğu söylenemez. Zira tasavvufun ilerleyen aşamalarında alanında tecrübe sahibi kâmil ve mükemmil bir rehberin varlığına ihtiyaç duyulur. Bu özellik tasavvufu diğer İslâmî ilimlerden ayıran özelliklerden biridir.

Tasavvuftaki riyâzat ve mücâhede sürecini bir başka açıdan yanlış bağımlılıklara müptela olmuş bir insanın bu bağımlılıklarından kurtulması olarak değerlendirmek mümkündür. Tasavvufun tatbikatla ilgili özelliğini bu açıdan bir tür bağımlılıktan kurtulma süreci olarak görebiliriz. İnsanın bir şeyi bilmesi, her zaman onun gereğini yapacağı anlamına gelmez. Söz gelimi sigara, alkol, ilaç, madde ve diğer bağımlılıkların terk edilmesinde kişinin bağımlı olduğu şeyin kötülüğünü bilmesi çoğu zaman ondan kurtulmaya kafi gelmez. Bir bağımlı kullandığı maddenin kötülük ve zararını bilir. Bazen bu kişi insan sağlığı konusunda uzman bir tıp hekimi dahi olabilir.

Ancak yine de bu bağımlılığından kendi başına kurtulamaz. Bu konuda bir uzmandan yardım almasının ona daha çok faydası olur.

Verdiğimiz misali konumuza şöyle tatbik edebiliriz. Tasavvuf insan için ahlâkî değerlerin kazanıldığı ve sıradanlaşıp alışkanlık haline gelen nefsin kötü sayılan ihtiras ve bağımlılıklarından kurtulma süreci olarak görülebilir. Her gün bir ilmeği dokunan ve zamanla adeta birer halat haline gelen bu tür nefsânî bağımlılıklardan kurtulmak ise çoğunlukla tek başına mümkün olmaz. Bir uzmandan yardım alınır. Tasavvufî süreçte bu uzman bu konudaki yetkinliğine güvendiğiniz ve diğer insanları bağımlılıklarından kurtarmadaki başarısını kanıtlamış kâmil bir insandır. Bu özelliği itibariyle de tasavvuf diğer İslâmî ilimlerden ayrı bir özelliğe sahiptir.

Tasavvufun, riyâzat ve mücâhedeyle dayalı bir yöntem oluşu zamanla diğer İslâmî ilimlerden farklı olarak tasavvufa has bir metodun gelişmesine zemin hazırlamıştır. Tasavvuf geleneğinde çeşitli seyr ü sülûk metotları geliştirilmiştir. Hatta tarikatlar seyr ü sülûk metotlarına göre tasnif edilmiştir. Dolayısıyla seyr ü sülûk metoduna sahip olması tasavvufa münhasır bir özelliktir.

Tasavvufun uygulamaya dayalı oluşunun ona kazandırdığı diğer bir özellik vakıât geleneğidir. Seyr ü sülûk sürecinde sûfilerin yaşadıkları özel halleri ve bu sürece ilişkin tuttıkları günlüklerini ihtiva eden vakıât türü eserler tasavvufî geleneğe has bir durumdur. Sûfilerin vakıâtlarında onların manevî yolculukları ile ilgili önemli bilgilere rastlanmaktadır. Yine müritlerin tekelerinde ve günlük hayatta nasıl davranmaları gerektiğini anlatan adâbu'l-müridin tarzı eserlerle ilgili oluşan literatür de tasavvufun tatbiki bir ilim olmasının sonucudur.

Tasavvufun manevî bir tekâmül süreci oluşu beraberinde hiyerarşik bir yapıyı zorunlu kılmaktadır. Hâller, makâmlarla ilgili *Menâzilü's-Sâirîn* türü eserler ilk dönemlerden itibaren sûfilerin bu konudaki teliflerini göstermektedir.

Seyr ü sülûk sürecinin hiyerarşik bir mertebelenme ihtiva etmesi farklı mertebelerin kendine özgü özelliklerinin olduğunu akıldan çıkarmamayı gerektirir. Bu hususun ihmal edilmesi tasavvufla ilgili birçok yanlış anlama sorununu tetiklemektedir. Söz gelimi sportif faaliyetlerde başlangıç aşamasındaki bir sporcunun yaptığı uygulamalarla yetişme sürecinin ortasında ve sonunda yaptıkları birbirinden farklılık arz edebilir. Mübtedî, mutavassıt ve müntehi bir sûfinin durumu da içinde bulunduğu mertebeye birlikte değerlendirilmek zorundadır. Bu yapılmadığı takdirde tasavvufla ilgili birçok yanlış anlama sorunu doğmaktadır. Dolayısıyla tasavvufla ilgili konular değerlendirilirken hiyerarşik yapıdan kaynaklanan mertebelenmeye riayet edilmelidir.

Tasavvufun tatbikata dayalı bir ilim olması, bu tatbikatın yapıldığı alanları ve beraberinde de kurumsallaşmayı getirmiştir. Diğer bir ifadeyle tatbikattan değişik tasavvuf ekolleri olan tarikatlar ve onların kurumları durumundaki tekkeler oluşmuştur. Bu tatbikatın zamanla herkes için kolayca uygulanabilir bir hale dönüştürülmesini ve yaygınlaşmasını sağlamak için “adâbu’l-mürîdin” türü eserler vücuda getirilmiş bu literatür zamanla tasavvuf ahlâkının yazılı kaynaklarını oluşturmuştur.

Tatbikata dayalı bir ilim olmasının tasavvufa kazandırdığı diğer bir husus insan tecrübelerine önem ve değer vermesinden dolayı insanı fitri olarak etkileyen hususları diğer İslâmî ilimlere nazaran ilk dönemlerden itibaren daha ziyade keşfetmiş olmasıdır. Söz gelimi müziğin insan üzerindeki tesiri nedeniyle bu etki sûfilerce hemen fark edilmiş ve tasavvufî eserlere konu edilmiştir. Müziğin insan üzerindeki tesirini de Yunancadan Arapçaya geçen ve genelde şehvî arzulara alet edilen musiki kavramı yerine dinleme anlamına gelen semâ başlığı ile ifade etmişlerdir. İlk tasavvuf klasığı sayılan Ebû Nasr es-Serrâc’ın (ö. 378/988) *Lüm’a* adlı eserinde “Kitabu’s-Semâ” başlığıyla müstakil bir bölümün olması, üzerinde durulmaya değer bir husustur. Tarihte uzun tartışmaların konusu yapılmasına, çoğu fakih tarufından cevaz verilmemesine, kimi dönemler yasaklanmasına rağmen fitri olarak insanı etkilemesi ve hakkında kati bir dini gerekçenin olmayışı nedeniyle dolayısıyla sûfilerce semâ’ daima önemsenmiştir. Cüneyd-i Bağdadî gibi tasavvuf tarihinin temkinli sûfilere dahi semâî haram saymak yerine helal olmasının zaman, mekân, ihvân gibi şartlarından bahsetmişlerdir. Dolayısıyla tatbikata dayalı oluşu nedeniyle tasavvufta insani tecrübelerin diğer İslâmî ilimlere nazaran daha ziyade önemsendiğini söyleyebiliriz.

40)

Tatbiki bir ilim olması hasebiyle tasavvuf, insani zaafılar, duygu ve davranışlar üzerinde diğer İslâmî ilimlere nazaran daha ziyade durmuş, bu da insan doğasının değişmez realitesine ilişkin tutarlı ve çarpıcı mesajlar sunmasına sebep olmuştur. Birçok tasavvuf klasığının aradan geçen asırlara rağmen halen güncelliğini koruması tasavvufun tatbikata dayalı bir ilim olmasından kaynaklanmaktadır.

Tatbiki bir ilim olan ve on dört asrı aşan tarihi bir geleneği bulunan İslâm tasavvufunda uygulamaya dair birçok metot geliştirilmiştir. Nefsi tezkiye ve tasfiye metotları şeklinde özetlenebilecek bu tür uygulamalar, sosyal, kültürel yapı farkı, farklı mizaç ve meşreplerin dikkate alınması gibi etkenler nedeniyle oluşan tarikatlarda farklılık arz eder. Söz gelimi tarikatlardan bazıları ihlas ve melâmete bazıları riyâzata, kimi zikre, kimi aşka, kimi de nafilâ ibadetlere yaptıkları vurgudan dolayı farklı metotlar geliştirmiştir.

Buna bağlı olarak zikir metotları, halvet ve riyâzat yöntemleri, evrâd ve âdâpları birbirinden farklılaşmıştır. Oluşan bu farklılık ise dini duyguların tarikatlar vasıtasıyla birbirinden çok farklı kesimlere ulaşmasında ve tecrübe edilmesinde etkili olmuştur.

Tasavvufi tatbikattan doğan bu tür uygulama ve metotların çağımız için önemini ise inisiyatik ve mistik akımlar üzerine uzun yıllar incelemelerde bulunan ünlü Fransız Müslüman düşünür René Guénon (Abdülvahid Yahya) şu ana fikirle özetler: “İslâm tasavvufu otantikliğini koruyan yegâne tradisyonel kadim gelenektir.”

Özetleyecek olursak tatbiki bir ilim olmasından kaynaklanan tasavvufa ait sayılan bu özellikleri şöyle sıralayabiliriz:

- a. Aklın yanında bilgi kaynağı olarak kalbe önem vermesi.
- b. Akıl yürütme ve rasyonel bilgiye ek olarak keşf ve müşâhede yöntemini geliştirmesi.
- c. Yukarıdaki özelliklere bağlı olarak *İlhâm, keşf, feth, vehb, zevk, müşâhede, ledünni ilim* vb. terimlerle karşılanan kendisine özgü bir epistemoloji kurması.
- d. Riyâzat ve mücâhede yöntemine ve buna bağlı olarak seyr ü sülûk metotlarına sahip olması. Nefs ile mücadelede ayrıntılı bilgi ve yöntemler içermesi.
- e. Tasavvufi uygulamaların zamanla profesyonelleşmeyi gerektirmesi bunun da uzman bir rehberin yardımına müracaatı zorunlu kılması.
- f. Sûfilerin manevî yolculuklarını ve hallerini anlattıkları günlük tarzındaki *vakiât* türü eserlerin yazılması.
- g. Zamanla oluşan “adâbu’l-mürîdîn” tarzı eserlerle tasavvuf ahlâkının esaslarının ayrıntılı olarak belirlenmesi.
- h. Seyr ü sülûk sürecinin hiyerarşik bir yapı arz etmesi sebebiyle bazı söylemlerin kendi bütünlüğü içinde ele alınmasının zorunluluğu. Mübtedî, mutavassıt ve müntehe bir sûfinin durumunun ve sözlerinin içinde bulunduğu mertebeye göre değişiklik arz etmesi.
- ı. Tatbikatın beraberinde kurumsallaşmayı, tarikatlar ve tekke mimarisini doğurması.
- i. İnsanî tecrübelerle verdiği önem nedeniyle müzik gibi insanı fitrî olarak etkileyen hususları tespit etme ve uygulamadaki özgünlüğü. Klasik müziğimizin güfte ve bestelerinin neredeyse tamamen tekke musikisinden ibaret oluşu, geçmişte Mevlevîhânelerin birer konservatuar gibi hizmet vermesi bunun birer göstergesidir.

- j. İnsanın duygu ve davranışları üzerinde durduğundan insan doğasının değişmez realitesine ilişkin çağları aşan tespitlerde bulunması. Günümüzde artık müstakil bir alan olarak kabul edilen sûfî psikolojisinin ayrıntılı ilkeleri bu süreçte oluşmuştur.
- k. Farklı önceliklere ve hususlara vurgu yapan tarikatlar sayesinde dinin farklı mizaç ve meşreplere sahip insanlar arasında yaşanmasını mümkün kılmak.
- l. İslâm tasavvufunun çağımızda sıhhatini koruyan yegâne tradisyonel kadim gelenek oluşu.

4.4. Sembolik Dile Sahip Olması

M. Mustafa Çakmaklıoğlu

Sadece tasavvuf ya da sûfiyâne tecrübe değil din, metafizik ya da kutsal söz konusu olduğunda sembollerden bahsedilmemesi pek nadir bir durumdur. Sûfiler ya da mistikler kadar şairler, ressamalar ve sanatkarlar varlık, insan, kâinat ya da metafizikle ilgili en derin düşünce ve inançları semboller vasıtasıyla somutlaştırarak ifade etmeye çalışmışlardır. Bunun da ötesinde her hangi biçim altında olursa olsun belirli bir sembolü ihtiva etmeyen dinî tezahür pek azdır Kılıç, (1995:58). Bir kere teolojinin konusu temelde Tanrı'nın bize yönelik tezahürleridir ve bu tezahürlerin ifadesi de dinî sembollerdir (Uluç, 2009:59). Din ve metafizikte sembolizm oldukça geniş bir alanı kapsar. Kutsal metinlerin sembolik örgüsü, ibadetlerdeki ya da kutsal mekânlardaki sembolik tezahürler hep bu konu kapsamına dâhildir.

Latince “*symbolus*” kelimesinden türemiş olan ve kökü itibarıyla “taşımak” “kıyaslamak, çıkarsamak”, “bir araya getirmek ve birleştirmek” anlamına gelen sembol (Schwarz, 1997:282;Uluç, 2009:40), görünmez ve müphem olan bir gerçekliği, bir düşünceyi görünebilir kılan ya da algılanması imkânsız olanı çağrıştıran somut göstergeyi ifade eder (Durand, 1998:9). Bu bakımdan anlamı göstermenin bir yolu, bir işaretten ibaret olan (Adonis, 2012:119) sembol, esrarlı bir olgu hakkında çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim verdiği için bir habercidir; bilincin iki düzeyi, maddî ve kutsal düzeyini bir araya getirip birleştiren aracı bir unsurdur, bir köprüdür. Objektif ve rasyonel anlamlar dünyasına soyut gerçeklikleri taşır, soyut ile somutu, ruh ile maddeyi birbirine bağlar. Sembolizm bütüncül bilincin, insan olarak kendini keşfeden ve âlemdeki yerinin bilincine ulaşan insanın verisidir (Eliade, 1991:107). Bu sebeple sembolik düşünce yalnızca iptidai, mitolojik kültürlerde görünen, şâire ya da psikolojik olarak normal şuur düzeyinde olmayan kimselere ait bir alan olmayıp insan özünün bir parçasıdır.

Sahip olduğu çok boyutluluk sayesinde sembolizm, farklı anlamları tutarlı bir sistem içinde bir araya toplama gücüne sahiptir. Bu güç ona paradoksal durumları bile ifade etme imkânı vermektedir. Semboller olmaksızın sonsuza dek bizlere kapalı olan farklı tecrübe düzeylerine semboller vasıtasıyla ulaşabilmekteyiz. Bu itibarla sembol kendi dışında ve kendini aşan bir hakikati temsil etme, daha da önemlisi onun yerine geçme kabiliyetine sahiptir (Tillich, 2000:45).

Sembol gerçekliğin sadece bir yönünü değil, hatta birbiriyle çelişik bir anlam demeti içerisinde birçok veçhesini sunmaktadır. Bu sebeple sembolün, çok sayıdaki anlamlarından ya da atıf düzlemlerinden sadece bir tanesi hiçbir zaman nihai gerçekliği ifade etmede yeterli olmaz. Nihai gerçekliği sembollerin geniş anlam referanslarından bir tanesine indirgeyerek somut bir terminoloji içerisinde ifade etmek mahiyeti gereği farklı anlam seviyesine sahip olan ve farklı yorumlara imkân tanıyan sembollerini tümüyle yok etmek anlamına gelir (Eliade, 1992:XXIV). Sözelimi süfilere göre Kur'an kaynaklı "nur" sembolizmine istinaden Allah'ın nurunu, ışığının ulaştığı nesneleri görünür kılan lambanın ışığına benzetmek doğru değildir. Zira Allah (c.c.) kendisi hakkında bu misali getirirken lambanın hususiyet ve şartlarına göre bu misali zikrediyor değildir (İbnü'l-Arabî, 1999:VI/76). Allah'ın nuru aslıdır, lambanın ışığı ise izafidir; izafî ve sonradan olanın, aslı ve ezeli olana delâleti söz konusu olamaz.

Süfîlerin iç dünyalarında hissettikleri derin duygu ve hakikatlerin ifadesi genellikle örtülmüş, belirsiz, karmaşık bir yapı sergiler ve bu tür ifadeler ancak işâri bir anlam taşır. Mutlak Vücûd'da, Mutlak Güzel'de eşsiz bir fena hali yaşadığı için süfî hakikatine erdiği gerçekliği insan ruhunda tesir bırakan sanatlı bir dil ile veciz, etkileyici ve esrarlı bir üslûpla ifade eder (Kılıç, 2004:164). Tasavvuf, diğer disiplinlerden farklı bir epistemolojik yapıda yüksek bir idrak, sezgi ve şuur neticesinde ortaya çıkan derunî bir ilim olduğu için kendine has bir terminolojisi vardır. Süfîlerin sıklıkla vurguladıkları gibi tasavvufî şuur, söz ile değil hâl ile elde edilir. Mutlak vücudun sırrı aklî ve entelektüel terminolojiye sığmaz. Onun içindir ki süfîler bu hali ifade etmede genellikle semboller vasıtasıyla ima ile yetinirler.

Sembolizm ve ima ne derece yoğun bir hal alırsa işaret edilen mana da o derece yücedir. Bir diğer ifadeyle metafizikten bahsedilirken konunun seviyesi ve derinliği arttıkça kelâmı tasarruf ve ifadede sembollere başvurma zorunlu bir hâl alır. Bu durum sadece tasavvufa has olmayıp din, felsefe ve edebiyat için de geçerlidir. Çünkü genel olarak dil ile tecrübe arasında tam bir örtüşmeden söz etmek imkânsızdır; yani dilin sınırları tecrübenin

son sınırları demek değildir. Dolayısıyla dille ifadesi imkânsız olan, dilin erişemediği hakikatlerin başka türlü anlaşılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi teoloji alanında da nesnel, soğuk ve katı gerçekliğe dayanan bir dil yerine bireye hakkını veren, sıcak ve sezgiye dayalı esnek bir dil, bu imkânı bize verebilir. Sözelimi, yüce Allah ile kul arasındaki ilişkinin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek imkânsızdır. Bu bakımdan Allah'a teveccüh ve ibadetlerimiz nasıl sembolik bir özellik arz ediyorsa O'nun hakkında kullandığımız dil de aynı şekilde sembolik olmak durumundadır. Tasavvufi söylem içerisinde en üst düzeyde karmaşık bir yapıya sahip olan şatahât, tümüyle kulun Allah'a yönelişi ve vuslatı neticesinde zuhur ettiği için salt metafizik bir tecrübeye dayalı ve metafiziğe yönelik sembolik ifadelerdir. Bu tarz bir tecrübeyi, dili sözlük anlamlarıyla kullanarak anlatmak imkânsızdır. Kısaca sûfiyâne tecrübeyi ifade eden dil sezgisel, sembolik, veciz ve paradoksal olmak durumundadır. Bu itibarla da sûfiler yoğun bir şekilde dinî, felsefî ve edebî birçok sembol kullanırlar. Öyle ki tasavvuf ilmini tarif ederken dahi genel olarak diğer insanlarla ortak oldukları tat alma veya zevk sembollerini kullanırlar (Ateş, 1969:75). Kimi zaman bu sembolizm öyle yoğun bir hal alır ki adeta yeni bir sembolik üst dil oluşur.

44

Esasında sembollerden yoksun sade bir dil öğretim için daha elverişli olmakla birlikte daha dayanıksızdır. Bundan dolayı bütün düşünce ve öğretisini yalın, tek boyutlu, düz bir dille anlatan bir din veya felsefe uzun süre yaşayamaz. Sembol bir anlamda, soyut gerçekliği somut göstergeler vasıtasıyla insan idrakine yaklaştırır. Adeta bir üst dil konumunda olan sembolik ifade insan ile hakikat arasında bir vasıta konumundadır, doğrudan idrak edilemeyen gerçekliğe maddî bir formda işaret eder ve insanın şuur altına tesir ederek birçok fikir ve duygu uyandırır (Kılıç, 1991:16-17). Zira sembolik dilin zâhir ile bâtını birleştiren paradoksal yapısı ona birçok yönden yorumlanma imkânı tanımaktadır. Bu itibarla sembolik dil doğrudan ifadenin aksine bir yönden ifade edip açıklarken diğer yönden de başka anlamları gizlemekte ve bu cihetle de bir *hicâb* işlevi görmektedir.

Sûfiler yaşadıkları hali ifade etmede semboller kullanmakla beraber bütünüyle semboller dünyasında yaşıyor değildirler. Haddi zatında Çünkü kendi manevî yükselişi içerisinde bizatihi hakikate katılan sûfi, bu tecrübesi esnasında nihai gerçeklik düzeyindedir ve kendisi için sembol söz konusu değildir. Fakat tecrübesinden bahsetmeye başladığı an artık sembollerle bizzat müşahade ettiği hakikatlere imalarda bulunmaya başlar. Dolayısıyla bizzat tasavvufi tecrübeyi yaşayan sûfi için herhangi bir kapalılık, dolaylılık, sembolizm ya da buna bağlı olarak bir şüphe söz konusu değildir. Çünkü sûfi müşahade ehlidir ve hakikatleri bizzat tecrübe eder. Bu tür

bir tecrübe anında da insanî dilde somutlaşan tüm simgeler ve işaretler çözümlür.

Sembollere başvurma sadece tasavvufî tecrübe için değil genel anlamda yaşanan ya da idrak edilen bir şeyin ifadelere dönüştürülmesiyle doğrudan alâkalıdır. Her bir kelime, tabir ya da ifade, gerçekliğin bir sembolü ya da işareti olmaktan öteye gidemez. Esasında yaşanan tecrübenin tümüyle aktarılamazlığı tasavvufî tecrübe şöyle dursun sıradan heyecanlarımız için de söz konusudur. Heyecanlarımızı da olduğu gibi tasvir edemeyiz onlar hakkında da imalarda bulunuruz. Sonuçta tüm bu sıradan ya da hususi tecrübelerin hakikatleri ve rayihaları ifade edilmeye çalışıldığı an buharlaşıp gider. Bu sebeple sûfiyâne ifadeler de rasyonel ve bilimsel olmaktan çok tesir ve izlenime dayalıdır.

Sûfilerin yaşadıkları halleri, müşâhedelerini ifade etmede sembollere yönelmeleri öncelikle dilin ve tasavvufî tecrübenin mahiyeti ile alakalıdır. Bu temel sâikin yanı sıra bu hususta farklı sebepler de sıralamak mümkündür:

- a. Hakikati, dinleyende etki bırakacak şekilde daha etkili ifade edebilmek için irşat ve yönlendirme kastıyla
- b. Anlaşılması zor olan hakikatleri, insanları fitneye sürüklemesi endişesiyle sarîh değil de imalî ifade etmek için
- c. Sembollerle önce icmalî tarzda bir idrak sağlayıp sonra tahkik ve zevk ile hakikatin elde edilmesi sebebiyle
- d. Sadece ehli olanın anlayacağı tarzda imalî ifade etmek suretiyle hikmetin hakkına riayet etmek için
- e. Az söze birçok mana dercederek bu manaların mülâhaza yoluyla elde edilmesini sağlamak amacıyla
- f. Sûfiler, çok değerli buldukları bu hikmetleri ehil olmayanlardan kıskanmaları ve onların inkâr, karalama ve hasetlerinden korumak amacıyla imalî ve sembolik dile yönelmişlerdir (Zerrûk, 1968:122).

Her şeyden önce şu söylenebilir ki, sûfilerin sembolik dile yönelmelerinin temel sebebi bizzat tasavvufî tecrübenin kendisidir. Tasavvufî tecrübenin temel karakteristiği böyle bir dile yönelmeyi zorunlu kılmaktadır. Ferdî, içsel, varoluşsal ve manevî hazza dayalı karmaşık bir yapısı olması bu tür tecrübelerin doğrudan aklî ve mantıkî düzlemde sarîh ifadelerle dile getirilmesini zorlaştırır. Bu sebeple sûfî, kalbin ve hayalin işaret ettiği ilahî aşk dilinin sembolizmine yönelir. Sûfilerin ilahî sevgi, vecd ve hallerini bu üslupla anlatmalarının sebebi tasavvufî tecrübenin sanatsal tecrübelere fazlaca benzemesidir (Afifi, 1996:213-214). Hatta sûfiyâne tecrübe ile sanatsal tecrübe arasındaki bu yöndeki bir yakınlığa binaen tasavvufî eser-

ler eşsiz müzik bestelerine benzetilmektedirler (Myers, 1986:470). Hem tasavvufi tecrübe hem de sanatsal tecrübe, vicdanî hâl ve hislerin zuhur ettiği durumları ifade etmede kesin, doğrudan ifadeler yerine semboller kullanır Mahmud, (2000:49). Kısaca, tüm sembolizmi içerisinde sûfiyâne söylem olayları zaman ve mekân sınırları içerisinde literal olarak tasvir ve tarif eden, doğrudan bilgilendiren bir dil olmaktan çok insanda belirli bir his uyandıran estetik bir dildir (Gale, 1982:117).

Günlük dilin, derin duygu ve irfanın hakkını vererek ifade etmede yetersiz kalması da sûfilerin semboller ya da işaretler yoluyla anlamı gizlemeye yönelmelerinde etkilidir. Dilde sözcükler özellikle duyularımızla idrak ettiğimiz şeylere delâlet ettikleri için öncelikli olarak hislerimizle algılayıp bilebildiğimiz şeylere delâlet etmek üzere söylenmişlerdir. Sözler, zevkten hâsıl olan manayı hakikati üzere ifade edemediğinden gönül ehli bu manaları bir benzeriyle söyler, anlatırlar. Duygularımızla anladığımız, bildiğimiz şeyler mana âleminin gölgesi gibidir. Dolayısıyla sözler yaşanan manevî hallerin, zevk ile idrak edilen anlamların gölgelerinden ibarettir ve onların hakikatlerine sadece îmâ ve işarette bulunurlar. Sözü bütünüyle manayı benzetme imkânı olmadığından, manaya bütünüyle uygun bir söz aramaktan vazgeçilmesi gerekir (Şebüsterî, 1988:60-61). Sûfilerce sıkça dile getirilen “*bizim ilmimiz işaret ilmidir. Söze dönüşürse gizli kalır*” (Serrâc, 2002:414) ya da “*ârif söylediğinin fevkindedir*” (Kuşeyrî, 2001:346) şeklindeki sözler bu gerçeğe işaret eder. Gazâlî, günlük dilin sûfinin tecrübe ettiği halleri tavsif etmede eksik ve sınırlı kalması gerçeğini bu yolda *hulûl* ve *ittihâd* gibi kaçınılması mümkün olmayan hatalara düşmenin sebebi olarak görür (Gazâlî, 1994:62).

Sûfiler arasında sembolik dil kullanımı, sadece tasavvufun birtakım felsefî kavramlarla ifade edilmeye başlandığı teorik dönemine has bir yaklaşım değildir. Sûfiler ta baştan beri, çok değerli olduğuna kani oldukları hakikatleri ehil olmayanların elinde tahrif edilmesi yönündeki çekinceleri (Kelâbâzî, 1980:107) sebebiyle semboller altında gizlerler. Kuşeyrî’nin ifade ettiği gibi, sûfilerin işaret ve sembol kullanmalarındaki maksatları, kendilerine has manaları birbirlerine anlatıp açıklamak, kendi yollarına yabancı olanlardan saklamaktır. Çok değerli saydıkları sırları ehli olmayanlardan kıskandıkları için manası müphem, ehlinde başkasının anlayamadığı semboller ve anlaşılmaz görünen ıstılahlar kullanmayı özellikle tercih etmişlerdir (Serrâc, 2002:414; Kuşeyrî, 2001:89). Kendi aralarında anlaşabilecekleri ıstılahî ve sembolik bir dil kullanmak suretiyle sûfiler, ister ilmiye sınıfından olsun ister halk tabakasından olsun bu tecrübeye yabancı kimselerin yanlış anlamalarına engel olmaya çalışmışlardır.

Her hâlûkârda hangi yola başvurulursa vurulsun, yaşanılan hallerin ve müşâhede edilen sırların avamdan gizlenmesi, benzer tecrübeler yaşamayan kişilerin bu ince sırların künhüne vakıf olamayıp fitneye ve dalâlete düşmeleri endişesi sebebiyledir. Onlar, farklı istidatları sebebiyle bu hakikatleri kabul etmeyenlere bir rahmet unsuru olarak sırları saklarlar. Zira aslını bilmedikleri şeyi iştmemiş olmaları avâmın bu hakikatlere karşı her hangi bir saygısızlık ve inkârlarının önünü aldığı için onların kınanmalarını da gerektirmez. Dolayısıyla bu, onlar için bir rahmet unsurudur (İbnü'l-Arabî, 1999:IV/169, VIII/215). Kısaca, bu tarz ifadelere yönelmekle sûfiler ne işin ehline ne de ehil olmayanlara zulmetmiş olurlar. Bu hususta *"Hikmeti, ehli olmayanlara verip de onlara zulmetmeyin, yine ehil olanlardan saklayıp da onlara da zulmetmeyin"* (İbnü'l-Arabî, 1999:VII/106) hadisini zikreden İbnü'l-Arabî konu hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: *"Her ilmin ihtisas sahibi ehli vardır.. Farklı fûratla insanların ve (söylenene) aşına olmayan zihinlerin olması kaçınılmazdır. Topluluğa (hitap edilirken) maksat sadece bir kişidir. Kelâmımı sadece ona yöneltiyorum; zira remizlerimin anahtarı onun elindedir. Her makamın bir sözü, her ilmin de ricâli vardır..."* (İbnü'l-Arabî, 1985:II/371) İşte sûfilerin kendi manevî tekâmül yollarına olan düşkünlükleri, hassasiyetleri ve davalarının yanlış anlaşılması korkusu onları bu şekilde semboller kullanmaya sevk etmiştir. Ya da sûfi, bu şekilde ifade etmek suretiyle hikmetin hakkına riayet etmeye çalışır, onu ehli olmayandan saklar, ehlini de ondan mahrum bırakmaz.

Sûfileri anlamı gizleme ve işaret yöntemini benimsemek zorunda bırakan ve onları sembolik dile mahkûm eden pek çok sebebin yanı sıra fukahânın ve siyasal iktidarın tazyikine karşı koyma saiki de önemli bir nedendir. Sûfiler, böyle kapalı bir dil kullanmak suretiyle muarızlarının ithamlarından korunmaya çalışmışlardır. Bazı siyasîlerin ve fukahânın tahammülsüz tavırlarından ve insafsız tutumlarından dolayı açıkça konuşamadıklarını söylerler. Tıpkı, mülhidler ve müfteriler sebebiyle "işaret" dilini tercih eden Hz. Meryem gibi irfân ehli de işaret diline yönelmiştir. Bunun da ötesinde kendileri açısından bizzat hakikat ve apaçık bir tefsiri ifade eden Kur'ân yorumlarına da mutaassıp çevrelerin tepkilerini göz önünde bulundurmak suretiyle "işaret" derler (İbnü'l-Arabî, 1985:IV/224-225, 264-265) ve teşbihvârî ifadelerin hakikatlerini açıkça ifade edemediklerinden yakınırlar. Zâhir uleması ile sûfiler arasında zuhûr eden tartışmalar, mevcut siyâsî mekanizmanın da devreye girmesiyle bazı sûfilerin idamıyla sonuçlanan zındıklık suçlamalarını dikkate aldığımızda sûfilerin böyle bir kapalı dili özellikle kullandıklarını söyleyebiliriz. Bu durum sadece tasavvufa has değildir, benzer bir şekilde diğer mistik sistemlerde de sırrı bir dil (*esoteric*

language) kullanılmıştır. Bir yandan bu iki dînî tecrübe arasındaki anlama ve yorumlama farkı nedeniyle, öte yandan yalın/fıkîhî dînî tecrübeyi önceleyen zâhir ulemasının fiziksel ve dilsel baskısı nedeniyle, mutasavvıfların kendilerine özgü ve bu tür baskılardan kısmen kurtulmalarını sağlayacak bir dil üretmeleri kaçınılmaz hale gelmiştir.

5. Tasavvufta Metot

5.1. Bilgi Kaynağı ve Vasıtası Olarak “Kalb”

Osman Nuri Küçük

Tasavvufu diğer İslâmî ilimlerden ayıran en bariz fark aklın yanında farklı bir bilgi kaynağına müracaat etmesidir. Sûfiler metafizik alanda akli sınırlı gördüklerinden bilgi kaynağı olarak aklın yanında kalbe ehemmiyet verirler. Kelimenin etimolojik kökeni bu sınırlılığa işaret eder. Akıl kelimesi sözlükte “bağlamak” anlamına gelir. Tehlike ve uçurum olan bir yerde devenin çökmüş vaziyette kalmasını sağlamak için onu “bağlamak” anlamındadır. Devenin ayaklarına bağlanan ipe de aynı kökten gelen “ikâl” denilir. Ölçülebilir, görülebilir âlem için elimizdeki en değerli araç olmasına rağmen akıl, sûfilere göre metafizik alana uygun ve yeterli bir araç değildir. Zira metafiziği bilebilecek olan araç, metafiziğe uygun olmalıdır. Hâlbuki akıl görüntüler âlemini inceleme potansiyelindedir. Buna binaen kalbin akli aşlığını söyleyen sûfilere göre aklın faaliyet alanı sınırlı iken kalb âlemi çok geniştir.

Sûfilerce üzerinde ısrarla durulan kalb, insan göğsünde kan pompalayan et parçasından ibaret olmayıp ruh-beden ilişkisi gibi göğüsteki et parçasıyla keyfiyetsiz ilgisi bulunan nuranî bir latifedir. Gazâlî (ö. 505/1111) kalbi, insanın hakikatini teşkil eden ve bedendeki cismanî kalble ilgisi olan ruhânî ve Rabbânî bir latife şeklinde tanımlar. Rabbânî latifeye kalb denilmesi bu manevî cevherin vücutta kalb ile ilişkili olmasından ve işlevlerinin onun aracılığıyla gerçekleşmesindendir. Gazâlî kalb, ruh, akıl ve nefsin farklı anlamları olduğunu, ancak bu terimlerin aynı zamanda Rabbânî latife denilen şeye müşterek bir biçimde işaret ettiğini belirtir. İnsanın hakikatinin de bundan ibaret olduğunu belirten Gazâlî’ye göre aynı şeye filozoflar “nefs-i nâtika” derler.

Gazâlî’ye göre kalb ile Rabbânî latife arasında cevher-araz, yöneten-yönetilen, mekân-mekânda bulunan ilişkisine benzer bir ilişki vardır. Ruh konusunda olduğu gibi kalbin mahiyeti konusunda açıklama yapmak da pratik bir faydası olmadığından doğru değildir. Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v.) kalbin mahiyeti konusunda konuşmaktan kaçınmıştır (Buhârî, “İlim”, 47; Müslim, “Münâfıkîn”, 32). Bu Rabbânî latifenin nitelikleri ise şöyledir: Bilen, tanıyan, algılayan, sorumlu ve yükümlü olan.

Tasavvufta bilginin kaynağı olarak kabul edilen kalb, aslında aklın karşıtı olmayıp onu da içine alan insanî hakikati ifade eder. Akletme kalbin bir işlevidir, düşünceyi üreten aklın kaynağı da kalbtir. Kur'ân'da akletme ve derin düşünme anlamına gelen fıkhetme eylemleri kalbe nispet edilmiştir.

“Yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar ki düşünebilecekleri kalbleri (gubun ye'kilûne bihâ) olsun yahut işitebilecekleri kulakları olsun. Zira (başlardaki) gözler kör olmaz fakat göğüslerdeki kalbler kör olur.” (Hac 22/46)

“Onların kalbleri vardır. Ancak onunla fıkhedip derin düşünemiyorlar...” (A'râf 7/179)

Yukarıdaki âyetlerde de işaret edildiği üzere tasavvufta kalb insanın en derin zeka ve irfânını içeren latîfe olarak aklı da kuşatan bir bilgi kaynağı olarak görülmüştür.

Sûfiler insanda Allah ile iletişim kurabilecek potansiyelde olan metafiziğe uygun araç olarak kalbi kabul ettiklerinden kalbde keşf ve müşâhede metoduyla üretilen ilmi vurgulamak üzere de daha ziyade marifet terimini kullanmışlardır.

Bilgi kaynağı olarak akıl, mevcut bilgileri algılayıp anlamlandırarak tümevarım, tümdengelim, muhakeme, kıyas gibi metotları kullanarak bilgi üretir. Kısaca aklın bilgi kaynağı olarak kullanılmasının kendine özgü şartları vardır. Akıl sahibinin öncelikle akıl sağlığı yerinde olmalı, gerekli olgunluğa ulaşmış olmalı ve mantık, matematik gibi aklını kullanmasını kolaylaştıracak yöntemleri bilmelidir. Bilgi kaynağı olarak aklın verimli kullanılması riayet edilmesi gereken birtakım şartları olduğu gibi sûfilere göre kalbin bilgi (marifet) kaynağı olarak verimli kullanılmasının da kendine özgü usul ve şartları vardır. Mutasavvıflara göre kalbin metafizik alanda aklı da aşan bir şekilde bilgi kaynağı haline gelmesi kalb tasfiyesi ve nefis tezkiyesi denilen usulle mümkündür. Bu usulle temizlenen kalb, billurlaşan sezgi ve basiret özelliği sayesinde ilahî hakikatleri doğrudan ve aracısız olarak bilebilir. Bu bilgi yöntemini tecelli ilmi olarak niteleyen sûfiler de mevcuttur. Ebu Bekir Kettânî'nin (ö. 322/934) tasavvufu “kalb safiyeti (safâ) ve müşâhede” şeklindeki tarifi hatırlanacak olursa bu özelliğin ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren tasavvufun en önemli rûknünü teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Kur'ân ve hadislerde geçen kalb terimi insanın düşünme, anlama, kavrama, eşyanın hakikatini bilme yönünü ifade eder. Diğer bir ifadeyle kalb insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran temel insanî hakikat olduğundan tasavvuftaki bütün seyr ü sülûk uygulamaları kalbin imar ve ıslahı gayesine yöneliktir. Mutasavvıflara göre şu âyet ve hadis uygulama ve

tecrübenin ilhama dayalı bir bilgiyi doğuracağına işaret eder. “Eğer takvâ üzere olursanız Allah size bir furkan verir.” (Enfâl 8/29) “Fetvayı kalbinden iste.” (Müsned IV, 194)

Arapçadaki sözlük anlamı değişmek ve çevrilmek anlamına gelen kalbin özelliği değişken olması renkten renge, halden hale girmesi duygu, düşünce ve inanç bakımından çok çeşitli şekillere girmeye elverişli olmasıdır. Kalbin değişkenlik özelliğini ifade eden çeşitli hadisler vardır. “*Kalbler, Rahman’ın iki parmağı arasındadır.*” (Müslim, “Kader”, 17; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Tirmizî, “Deavat”, 89, “Kader”, 7) “*Ey kalbleri değiştiren, evirip çeviren Allah’ım! Kalbimi dinin ve taatin üzerine sabit kıl*” (Müslim, “İman”, 1; Tirmizî, “Deavat”, 89, 124) Bu ve benzeri hadisler kalblerin ilahî kudretle değiştirildiğini ve yönlendirildiğini ifade etmektedir. Kalblerin değişkenlik özelliği duygu, düşünce ve inançların değişimini de beraberinde getirmektedir. Bu yüzden kalb rahmânî ve şeytânî kuvvetlerin mücadele alanıdır. Bir hadiste bu husus “*Kalbde iki dürtü vardır, biri melekten diğeri şeytandandır.*” (Tirmizî, “Tefsiru’l-Kur’ân”, 2/35) Dolayısıyla hangisi kalb sarayını ele geçirirse onun istek ve arzuları insanın vücud mülkünde uygulanır hale gelir.

50

Tasavvufta kalbe verilen önemin gerekçelerinden bir diğeri kalbin insan davranışlarını yöneten merkez olarak görülmesidir. Kalb, olumlu ve olumsuz hallere girebilecek potansiyelde olduğundan ıslah ve imar edilmelidir. Bunun yolu ise kalb tasfiyesi ve nefis tezkiyesidir. Tasavvuf sûfilerce tümüyle kalb tasfiyesi olarak da tarif edilmiştir. Kalb ıslahına ve tasfiyesine bu kadar önem verilmesinin nedeni kalbin insanın duygu ve davranışlarındaki merkezi uzuv ve latife olarak görülmesinden kaynaklanır. Bu husus hadislerde sıklıkla geçer. Söz gelimi “*Vücutta bir et parçası vardır; o iyi olursa bütün beden iyi, kötü olursa bütün beden kötü olur. Dikkat ediniz bu et parçası kalbtir.*” (Buhârî, “İman”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107) “*Allah sizin şeklinize ve malınıza değil kalbinize bakar*” (Müslim, “Birr”, 32; İbn Mâce, “Zühd”, 9) hadisleri kalbin insandaki merkezi rolünü gösteren anlatımlardır.

Kalb olumsuz yönde de değişir ve türlü durumlara girer. İşlenen her kötülüğün kalbde siyah bir nokta bıraktığı, tövbe edilip o kötülüğü gideren bir iyilik yapılmadığı sürece o kötülüğün izlerinin kalblerde kaldığını ve zamanla kalbin karardığını ifade eden anlatımlara hadislerde rastlanır. Yine âyetlerde kalbin kirlenip paslandığından (Mutaffifin 83/14), körleştikten (Hac 22/46), kasvetli oluşundan ve kimi zaman taşlardan daha katı ve duygusuz hale geleceğinden (Bakara 2/74; Mâide 5/13; Enâm 6/43), kilitlenip üzerine perde çekileceğinden (Bakara 2/88; Enâm 6/25; İsrâ 17/46; Muhammed 47/24), gerçeği algılayamaz hale gelişinden (A’râf 7/101; Yunus

10/74) ve nihayet mühürleneceğinden (Bakara 2/7; Nahl 16/108; Câsiye 45/23) bahsedilmiştir. Sûfiler bu âyetlerin sembol ve teşbihin ötesinde durumun hakikatini ifade eden anlamlar ihtiva ettiğini belirtirler. Buna bağlı olarak kalb için manevî hastalıklardan, kirlenmeden ve kalb temizliğinden bahsederler. Ancak bu kirlenmenin fiziksel bir kirlenme olduğu zannedilmemelidir. Zira bir seri katilin kadavrasından kalbi alınıp incelenecek olsa fiziksel görünümü itibariyle bu kalbin erdemli bir insanın kalbinden farkı olmadığı görülecektir.

Sûfiler ilk dönemlerden itibaren dinî ve ahlâkî açıdan kalbin önemi ve temizliği, bunu sağlayacak uygulama ve ibadetler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Kalbin manevî hastalıkları ve tedavisi, kalb huşûu, kalble işlenen günahlar, kalbin çeşitli halleri, bunları doğuran nedenler ve sonuçları gibi hususlar tasavvufta diğer İslâmî ilimlerden farklı bir yoğunlukta ele alınmıştır. Kur'ân'da ve hadislerde geçen kalble ilgili terimler özenle incelenmiştir. Söz gelimi kalb, fuad, sadr, lübb, nühâ gibi kelimeler fark gözetilmeksizin genelde kalb adıyla anılırken ilk dönem sûfilerinden itibaren bu kelimeler üzerinde durulmuş, daha sonra Hakim Tirmizî (ö. 320/932) bunlar arasındaki farkları "*Kitabu'l-fark beyne's-Sadr ve'l-kalb ve'l-fuad ve'l-lübb*"² isimli eserinde belirtmiştir. Yine ilk dönemlerden itibaren sûfiler Kur'ân'da geçen "kalb-i selim" ifadesi (Şuarâ 26/88-89; Saffat 37/84) üzerinde önemle durmuşlar ve Allah'ın huzuruna kalb-i selimle çıkmanın dinin ve insan yaşamının en önemli gayesi olduğu sonucuna varmışlardır. Bu yönüyle tasavvuf kalbin hallerini inceleyen bir ilim dalı olarak tarif edilmiştir.

İnsan kalbi tasavvufî gelenekte hem mülk hem melekût âleminin sırlarını içeren bir mahiyettir. Ancak kalbin üzeri kirlerle ve tozlarla kaplı bir ayna gibidir. Şayet bu ayna masivallahın kirlerinden temizlenip arındırılrsa yani kalb tasfiye edilirse mülk ve melekût âleminin bütün sırları ayna haline gelen bu gönülden tecelli eder. Bu yüzden kalbin insanla ve evrenle ilgili en temel hakikatleri içerdiği fikri, tasavvufu diğer İslâmî ilimlerden farklılaştırmaktadır. Mevlânâ bu farkı vurgulamak üzere Çinli ve Rumlu Ressamların hikâyesini anlatarak (Mesnevi, c. I, b. 3647-3682) tasavvufun diğer ilimlerden ayrılan bu özelliğini şöyle ifade eder:

"Ey oğul sûfiler hikâyedeki Rum ressamı gibidir. Onların ezberlenecek dersleri, kitapları yoktur. Görünüşte hünersiz görünürler. Ama gönüllerini adamakıllı cilalamışlar; arzudan, hırstan, cimrilikten ve kinlerden arınmışlardır." (Mesnevi, c. I, b. 3483-3484)

² Kahire 1954.

“Sûfinin defteri harflerin yazılıp çizilmesinden meydana gelen kalam defteri değildir. Onun defteri kar gibi bembeyaz ve temiz gönlüdür.”(Mesnevi, c. II, b. 158-159)

Temizlenen ve Allah'ın nuruyla nurlanan (Buhârî, “Deâvât”, 9; Müslim, “Müsâfirîn”, 181) bir kalb sûfilere göre Allah'ın en büyük arşı (arş-ı ekber) haline gelir. İlahi nur beytullah haline gelen bu kalb sahibinin gönlüne istivâ eder. Tasavvuf kitaplarında sıkça kudsi bir hadis olarak yer verilen (Bkz. Aclûnî, II, 99, 195) yere ve göğe sığmayan Allah'ın mümin kulun kalbine sığması durumu meydana gelir. Böylece ilahî ve kevnî tüm güzelliğler, marifet ve ilim sırları bu kalb aracılığıyla temaşa edilir. Bu hale gelen bir ârifin hikmet pınarı kendi gönlünden kaynamaya başlar. Düzensizlikten ahenge, hayatın ve eşyanın dış görünüşünden özüne ait hakikatleri idrak etmeye başlar. Vahyin gelişi gibi kalbe İlham gelir. Kur'ân'dan alınan (Kehf 18/65) “ledünni ilim” terimi sûfilerce bu yolla edinilen özel bilgi türünü ifade etmek üzere kullanılır.

5.2. Kalbin Makamları- Letâîf

Osman Nuri Küçük

52

İlahvîyye gibi nefsin mertebelerini seyr ü sülûke esas kabul eden tarikatlarda seyr ü sülûk, “atvâr-ı seb'a” denilen nefsin yedi mertebesi üzerine yapılır. Buna göre seyr ü sülûk emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye ve kâmile adı verilen nefsin her bir mertebesi için belirlenen yedi ilahî isim zikredilerek yapılır. Bu isimler sırayla kelime-i tevhid, Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm ve Kahrî isimleridir.

Nakşbendiyye gibi ruhânî tarikatlarda ise seyr ü sülûk kalbin latifeleri olarak kabul edilen letâîf üzerine yapılır. Arapça latife kelimesinin çoğulu olan letâîf, insan vücudunda var olduğu kabul edilen manevî ve nurânî cevherlere verilen isimdir. İmam-ı Rabbânî öncesinde Nakşbendîlikte pek üzerinde durulmayan letâîf konusu İmâm-ı Rabbânî tarafından kurucusu olduğu Nakşbendiyye-i Müceddidiyye'nin seyr ü sülûk metodu olarak kabul edilmiştir. Buna göre insan vücudunda beşi halk, beşi de emr âlemine ait on latife (letâîf-i aşere) olduğu kabul edilir. İnsan bu şekilde mülk ve melekût âlemlerini varlığında toplamış bir varlıktır. Halk âlemi denilen gözle görülebilen ve incelenebilen cisimler âlemine ait latifeler anâsır-ı erbâa (hava, su, toprak ve ateş) ile nefistir. Cenâb-ı Hakk'ın doğrudan “ol” emri ile yaratılan emr âlemi ise cismanilik, his, hayal, yön, mekân ve mesafeyle sınırlı değildir.

Emr âlemine ait beş latife (letâîf-i hamse) ise kalb, ruh, sır, haff ve ahfâdır. Letâîf-i hamse en dışta kalb, en içte ahfâ olmak üzere tasavvur edilir. Kalb

latifesinin bedene ve maddî âleme, ahfâ latifesinin ise Cenâb-ı Hakk'a ve manevî âleme dönük olduğu kabul edilir. Nakşbendiyye tarikatında seyr ü sülûk kalb latifesinden başlayarak sırasıyla diğer latifeler ile sürdürülür. Bu beş latifeden her biri için insan vücudunda bir yer takdir edilmiş, zikir yapma usulü de buna göre şekillenmiştir. Kalb latifesinin yeri sol memenin iki parmak altında süveydâ denilen bir noktadır. Ruhun yeri sağ memenin iki parmak altında, sırtın yeri sol memenin iki parmak üstünde hafnin yeri sağ memenin iki parmak altında, ahfânın yeri de göğsün ortasıdır. Halk âlemine ait nefis latifesinin yeri ise alnın ortasıdır.

Latifeler arasında özde bir farklılık olduğunu söyleyen Nakşbendiyye şeyhleri olduğu gibi, letâif-i hamsenin tek bir latifenin mertebelere göre değişerek farklı isimler aldığını söyleyenler de vardır. Buna göre kalb latifesi, beşeri kayıtlardan arındırılınca ruh, bu arınma iyice artınca sır, daha da olunlaşınca hafî ve en nihayetinde ahfâ adını alır. Çoğunluğun görüşü budur. Bazı Nakşbendi şeyhlerine göre ise bu beş latife arasında zâhir-bâtın ilişkisi vardır. Dıştaki içtekinin zâhiri iken içteki dıştakinin bâtını ve hakikatidir.

Tasavvufî düşüncede kalb, arş ve levh-i mahfûzun insan bedenindeki mukabili olarak kabul edildiğinden kalbin mâsivâdan arındırılması ve ilahî nurun arınmış kalb mertebesinde tecelli edebilmesi için Nakşbendiyye tarikatında seyr ü sülûk yukarıdaki sırasıyla letâif zikri ile yapılır. Kalb latifesi zikrinde sâlik seher vakitlerinde abdestli olarak kibleye teveccüh eder. Tevbe, istiğfar ve salat ü selâmdan sonra sol memesinin altındaki noktaya yoğunlaşarak dilini üst damağına yapıştırmak suretiyle lafza-i celâli (Allah) 1000 veya 3000 defa zikreder. Bu sayı mürşidin tasarrufuna ve müridin durumuna bağlı olarak değişebilir. Sâlik, kalb latifesinin işlerlik kazandığını ve bu latifenin nuru olan sarı nur tecelli edinceye kadar bu zikre devam eder. Zikrin tesiriyle kalb latifesinin işlerlik kazanmasına kalb çocuğu “veled-i kalb” tabir edilir.

Zikrin tesiriyle kalbde oluşan veled-i kalb zikirden alacağı manevî gıda ile feyizlenir. Birinci latife tahakkuk ettirilince sâlike ruh latifesinin zikri telkin edilir. Bu defa sâlik ruh latifesinin olduğu kısma yoğunlaşır. Önce kalb latifesine ait ism-i celâl zikrini verilen sayıda yapar. Ardından ruh latifesi için de 500 defa zikreder. Bu latifenin kırmızı renkteki nuru sâlikin ruhunu kaplayınca sâlik ruhunu zikirden alıkoyamaz hale gelir. Bu mertebede de mürşid sâlike sır latifesinin zikrini telkin eder. Müşâhede makâmı olan sır latifesinin beyaz nuru zuhur edinceye kadar yine 500 defa lafza-i celâli zikreder. Bu başarılıncâ mürşidi tarafından hafî latifesinin zikrine intikal ettirilen sâlik, önceki latifelerde yaptığı zikre ek olarak rububiyet tecellilerinin mahalli olan hafî latifesi için ism-i celâli yine 500 kez zikreder. Bu

latîfenin siyah nuru sâlikte zuhur edince ahfâ mertebesinin zikri kendisine telkin edilir. Cenâb-ı Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının tecelli ettiği kabul edilen ahfâ mertebesinde sâlik, önceki bütün latîfeler için zikrettikten sonra ahfâ mahalline yönelerek 500 defa yine Allah zikrinde bulunur. Bu süreç ahfâ latîfesinin nuru olan yeşil nurun zuhuruna ve önceki tüm latîfeler kendiliğinden zikreder hale gelinceye kadar devam eder.

Emir âlemine ait beş latîfenin (letâif-i hamse) zikrini tamamlayan sâlike letâif-i nefis, letâif-i küll, nefis ü isbat zikirleri ardından murakabe öğretilir. Her bir latîfenin zikrinde belli bir mahalle teveccüh etmenin amacı Allah lafzını ruhun manevî latîfeleri olan görülen letâifin hissetmesini ve zikre iştirak etmesini sağlamaktır.

Yapılan bütün bu zikirlerle elde edilecek sonuç zikr-i sultanî veya zikr-i zatî denilen hâle erişebilmektir. Zikir, bu hâle erişen insanın bütün vücuduna ve benliğine yayılır. Zikr-i dâim denilen bu hale erişen insanın yürütmesi, oturup kalkması veya diğer insanlarla konuşması onun kalbini Allah aşkından ve zikrinden alıkoyamaz.

5.3. Nefsin Mertebeleri (Atvâr-ı Seb'a)

Osman Nuri Küçük

54

Tasavvufta âlemin özeti ve anahtarı (muhtasarı'l-âlem ve fihristü'l-âlem) olarak görülen insan, Cenâb-ı Hakk'ın cemâl ve celâl sıfatlarının her ikisinin tecelli ettiği bir varlıktır. Buna bağlı olarak insanda karşıtlıklar, meleklik ve hayvanîyet, erdem ve sefahat hep iç içe geçmiş durumdadır. İnsandaki bu karşıtlıklar tasavvufî gelenekte ruh ve nefis başlığı altında toplanmıştır. Ruh cemâl tecellisinin eseri, nefis ise celâl tecellisinin eseridir.

İnsan büyük bir ülkeye (memleketü'l-insâniyye) benzetilecek olursa kalb bu ülkenin idare edilip yönetildiği saray gibidir. Nefis ve ruh ise insanın vücut mülkünde hükümrânlık sevdasında olan iki sultan adaydır. Kalb sarayını ele geçiren kendi istekleri doğrultusunda bedeni yönetir. Tasavvufun gayesi insanın vücut mülkünde ruhu kalb üzerinde hâkim kılmak, nefsi de bu hâkimiyetin altına sokmaktır. Zira ruh kalbe hâkimiyetini kurunca kalb bedeni ona göre yönetir. Ruh vasıtasıyla aldığı ilahî feyiz ve terbiyeyi bedeninin bütün işlerine yansıtır. Böylece insanın vücut mülkü mamur, müreffeh, huzur ve erdemle dolu ideal bir ülke misali kâmil hale gelir. O kişi de insân-ı kâmil olur.

Tarikatlar vasıtasıyla tasavvufî gelenekte insân-ı kâmil olma gayesinin tahakkuku için zamanla birtakım usuller geliştirilmiştir. Uyguladıkları metot ve usulleri bakımından tarikatlar ruhânî ve nefsânî olmak üzere ikiye ayrılır. Her ikisinde sonuç itibarıyla tahakkuk ettirilmek istenen gaye aynı

olmasına rağmen insanların mizaç ve meşrep farkı, toplumsal yapı gibi hususlar bu tür bir ayrımı doğurmakta, her insan da kendisine uygun olan yöntemden daha ziyade istifade edebilmektedir.

Ruhânî tarikatlardaki esaslar, insana nefholunan (Bkz. El-Hicr 15/29; Sa'd 38/72) ilahî ruhun üzerindeki kesâfetin kaldırılması ve ruhu etkinleştirme üzerine kuruludur. Bunun yolu da haramlardan sakınma, nâfile ibadetler, zikir ve râbıta gibi manevî gıdalarla ruhu beslemektir. Nefsânî tarikatlarda ise nefsin arzularını kırmak için daha ziyade riyâzat, nefse muhalefet ve nefis ile mücâhede üzerinde durulur. Teşbih yerindeyse ruhânî tarikatlardaki seyr ü sülûk uygulamaları öncelikli olarak kalb sarayından uzaklaştırılarak tahtından indirilip zindana atılan ve etkisiz hale getirilen ruh sultanını kurtarmayı hedefler. Serbest kalması halinde ruh sultanının insanın vücut mülkünde hâkimiyet kuracağı ve düzeni sağlayacağı var sayılır.

Nefsânî tarikatlardaki seyr ü sülûk uygulamalarında ise bu öncelik insanın vücut mülkünü ele geçirmiş olan nefsânî kötü güçlerin etkisiz hale getirilmesine yöneliktir. Bu kötü güçlerin etkinliği kırılmadan yönetme ve hâkimiyet yeteneği körelmiş bir sultanın tahta geçirilmesi öncelikli gaye değildir. Buna bağlı olarak ruhânî tarikatların seyr ü sülûk metodunda riyâzat, halvet/çile gibi unsurlar nefsânî tarikatlarda olduğu kadar önem arz etmez. Ruhânî tarikatlarda kalb tasfiyesi için gerekli uygulamaların toplum içinde kalınarak yapılmasına özen gösterilir.

Ruhânî tarikatlarda zikir genellikle “hafî”dir. Sâlik bu yolda kalbin letâîf denilen manevî latîfelerini etkin hale getirir ve kalb, rûh, sır, hafî, ahfâ, letâîf-i nefis, letâîf-i küll, nefy ü isbat, murakâbe mertebelerini aşarak seyr ü sülûkunu tamamlar. Nefsânî tarikatlarda ise esmâ-i hüsnâdan seçilen isimlerin cehrî olarak zikredilmesi esastır. Her mertebede zikrettiği ismin manasına uygun davranış ve erdemlere alıştırılır. Bu açıdan bu tür tarikatlara esmâ tariki de denilir.

Nefsânî tarikatlarda sâlik, atvâr-ı seb’a adı verilen nefsin yedi mertebesini tamamlayarak sülûkunu tamamlar. Bu yedi mertebenin her birinde sâlik sırasıyla Allah’ın yedi ismini (lâ ilahe illallah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr) mürşidin belirlediği sayıda zikreder. Her mertebenin de bir seyri, âlemi, hâli, mahallî, vâridî, şâhidî ve nuru bulunmaktadır.

Nefis konusu kelâm ve felsefede genellikle ruh konusu ile birlikte ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu bağlamda nefsin mahiyeti, araz mı cevher mi, kadim mi hâdis mi olduğu gibi konular tartışılmıştır. Tasavvuf erbâbı ise bu gibi hususlardan ziyade nefis konusunu nefis muhasebesi, nefis-hevâ ilişkisi, nefsin zaafı, kötülükleri, hastalıkları, bu hastalıkları tedavi yolları,

nefis ile mücadele yöntemleri ve nefis terbiyesi gibi hususlar üzerinden ele almışlardır. Zamanla tasavvuf geleneğinde bu konuyla ilgili geniş bir literatür oluşmuştur.

Nefsânî tarikatlarda seyr ü sülûk esnasında sâlikin benliğindeki değişimler göz önüne alınarak nefisle ilgili sıradan olandan mükemmele doğru seyreten yedili bir derecelendirme ve merâtib esas alınmıştır. Bazı sûfiler her bir nefis mertebesinin diğerinden farklı bir öze sahip olduğu kanaatindedir. Çoğunluk ise atvâr-ı seb'a'nın aynı özün mertebelere göre değişen isimleri olduğunu dolayısıyla öz itibarıyla aralarında fark bulunmadığı görüşündedir.

5.4. Rasyonel Bilgi İle İlhâmî/Ledünnî Bilginin Özelliği

M. Mustafa Çakmaklıoğlu

Tasavvufi gelenekte bilgiye ulaşma yollarının genel olarak şu üç temel şekline işaret edilir:

- Akıl yoluyla elde edilen ve hata ve şüphe ihtimali her zaman bulunan aklî bilgi.
- Rûhânî ve manevî tecrübeler, ilâhî tecelliler ve müşâhedeler vasıtasıyla elde edilen keşfi bilgi.
- Allah'ın (c.c.) bizzat resullerinin diliyle bildirdiği şeriat bilgisi (İbnü'l-Arabî, 1985:II/389, III/79, IV/215; Chittick, 1998:XXII).

Bu üç bilme tarzı içerisinde sûfiyi nihai hedefine götüren keşfi bilgidir. Sûfiler, insanın başkasından ya da kitaplardan öğrendiklerinden ziyade erdemli bir yaşantı neticesinde doğrudan, vasıtasız ve sezgisel olarak Allah (c.c.) tarafından ihsan edilen bilginin gerçek anlamda bilgi adını almaya layık olduğu vurgulayarak özel bir bilgi anlayışı geliştirmişlerdir. Keşfi ya da İlhâma dayalı olan bu bilgi, ilâhî tecelliler sonucu vasıtasız olarak husule gelen, insanı Allah'a, gerçek mutluluğa götüren, teorik olmaktan çok pratiğe, seyr ü sülûkâ, riyâzât ve mücâhedeye dayalı olarak cüzî ruhun Küllî Ruh'a yükselmesiyle elde edilen kesin bilgidir (İbnü'l-Arabî, ts.:421). Doğrudan Allah'ın bildirmesine bağlandığı için insanın ruhunda hâsıl olan bu bilgi şüphe götürmez kesinliğe sahiptir. İnsan bu bilgiyi kendini metafiziğe bağlayan latifesinin derinliklerinde, ruhunda açık, zorunlu ve tecrübî olarak bulur (İbnü'l-Arabî, 1985:V/73-74). Gerçek ve faydalı bilgiye ulaştırması bakımından daha kuşatıcı ve daha üst bir mertebede görülen bu bilme şekline, genel olarak keşf, zevk, feth, basiret, müşâhede, ilm-i ledün, ilm-i esrâr, marifet gibi farklı kavramlarla işaret edilir (Chittick, 1989:168). Bu bilgi teorik olmayıp daha işin başından itibaren pratiğe; ahlâkî, dinî ve tasavvufi birtakım ibadet ve uygulamalara dayalı olarak

elde edilir. Tasavvufi bilgiye işaret eden tüm bu kavramlardan, özellikle “zevk” ifadesi, keşfi bilginin akli bir kavrama ameliyesinden çok doğrudan yaşanan bir tecrübeye ve deruni idrak şekline işaret etmektedir (Afifi, 1939:105).

Bazı hususiyetlerine binaen bu gibi farklı kavramlarla ifade edilen keşfi bilgi delil ve eserleri inceleyip fikir üreterek bir sonuca ulaşmak yerine bizzat yüce Allah'ın doğrudan dilediği kulunun kalbine attığı bir nurdur. Rasyonel bilgi ise aklın açık önermeleri ile zarurî olarak ya da bir delilin delâletini bilmek şartıyla hâsıl olan bilgidir. Buna mukabil hâl bilgisi ancak zevk ile elde edilir. Meselâ balın tatlılığı, aşkın, vecdin ve şevkin lezzeti hep böyledir, ancak tadılarak bilinir (İbnü'l-Arabî, 1985:1/146).

Sûfiler bu tür tecrübî bilme tarzını temellendirirken insanın algılama yetilerinin kendi alan ve sınırları içerisinde elde ettiği idrakleri tartışmaz. Meselâ, duyumların nesnelerden elde ettiği algıların tümü zarurîdir. Yine aklın kendine has bedihi önermeleri vardır ve bunlar da kesindir. Fakat aklın bir de kendisinden kaynaklanmayan, zorunlu olmayan önermeleri vardır ki bunlara duyular ve düşünme yetisi (*fikir*) vasıtasıyla ulaşır. İşte aklın bu tarz önermelerinin doğruluğu, akıl yürütme kurallarının doğru işletilmesine ve ilgili duyu algısı tarafından doğrulanmasına bağlıdır. Aksi takdirde aklın bu zorunlu olmayan önermeleri yanlış kabul edilip reddedilirler. Fikre dayalı önermeleri açısından akıl, sûfi epistemolojisi içerisinde sürekli sınırlı görülüp eleştirilmekle birlikte hakikatleri kabul edici, aydınlanıp inkişaf edici yönüne işaret edilmek üzere bir nur olarak nitelendirilir (İbnü'l-Arabî, ts.:380). Bu özelliğiyle akıl, Hak'tan gelen bazı hakikatleri alıp kabul etme yeteneğine sahiptir. Burada akıl artık salt rasyonel akıl olmaktan çıkar, düşünme yetisinin sınırlandırmalarına bağlı olarak bilgi üretmez sadece verilenleri kabul eder (Filiz, 1995:319,321). Bu ikinci yönü itibarıyla akıl kendisine her ne sunulursa sunulsun kabul eden devasa bir güçtür. Akla sınır yine bizzat kendisinin düşünce gücüne bakan veçhesi itibarıyla çizilir ve bu yönüyle de gerçek bilgiye ulaşmada bir pranga, tasavvufi terminolojiyle söyleyecek olursak bir hicap görülür. Sadece sûfilerce değil, bazı filozoflarca da vurgulandığı şekliyle belirli kurallar içine sıkışmış, eşyaya kendi katı ilkelerini dikte eden akıl insan ruhunun değişmez, ebedî ve ayırt edici bir niteliği değildir. Sınırsız bir güç, bir nur olarak nitelendirilen akıl, teşekkül edip olgunlaşan, bazı gerçeklerle beslenip gelişen, mükemmelleşen ve yükselen akıldır (Boutroux, 1987:132).

Sûfi epistemolojisi içerisinde aklın daha çok bilginin yegâne kaynağı olarak görülmesine karşı çıkılır ve aklın metafizik konularda kesin bir yargıya

ulaşmadaki acziyeti vurgulanır. Bu noktada bir sûfinin aklın apaçık verilerini mutlak anlamda reddetmesi, akla her hâlûkârda hata isnat etmesi söz konusu değildir. Sûfilerin bu husustaki gayretleri akıl ya da diğer bütün idrak yetilerinin hatasını doğrusundan ayırt edebilecek bir mertebeye dikkat çekmek içindir. Bu da ancak tasavvufi tecrübenin derunî yapısı içerisinde Hakk'ın kulun idrak yetileri haline gelmesiyle, gören gözü, işiten kulağı olmasıyla mümkündür (İbnü'l-Arabî, 1999:III/447).

Sûfiler aklın bir nur ve şerefli bir varlık olduğunu, mânevî olarak arındırılmış nefsten destek aldığı zaman Mutlak Vücûd hakkında bile bir tür marifete sahip olabileceğini sıkça tekrarlarlar Muhâsibî, (1982:97-98;2982:225;Gazâlî, 1982:I/88-89). Dahası irfânî gelenekte akıl, rasyonalist tavrın belirlediğinden daha geniş bir anlamda kullanılır. Şöyle ki; rasyonalist yaklaşım akli kategorileriyle sınırlandırırken geleneksel irfânî öğretiyeye göre akıl, tasavvur fonksiyonuyla eşyanın hakikati hakkında bilgi edinir, sentez fonksiyonu ile sanatları ortaya çıkarır. Nihayet karşılaştırma fonksiyonuyla metafizik hakikatler hakkında izlenimler elde edebilir (Filiz, 1995:305). Muhâsibî akli marifet, tahalluk ve tahakkuk konularını kuşatıcı, hatta “Kevnî” ve “Kur’ânî” iki farklı mahiyete sahip görerek (Muhâsibî, 1982:166; Azzâm, 2000:195) ona hayli geniş bir idrak alanı tanır. Her şeyden önce akıl, din karşısında sorumlu tutulabilmenin olmazsa olmaz şartıdır ve bu yönüyle kula Allah’tan bir hüccettir. Ancak rubûbiyyetin idraki için uygun bir araç olmayan aklın bilginin nihai kaynağı görülmesi ve aklın erişemediği her şeyin batıl addedilmesi sûfilerce kabul edilemez (Hâkîm Tirmizî, 1958:92).

Sûfilerin ilim ve bilgi noktasında nihai kaygıları Hakk’ın tanınmasıdır. Bilgi skalasının en üst basamağında yer alan ve insanın bizzat kendine ve kâinata ilişkin tüm bilgilerini temellendirip anlamlı kılan bu kesin ve gerçek bilgi Allah vergisi olup ledünnîdir. Allah’ın yine ancak Allah’ın bildirmesiyle bilinebileceği noktasında sûfiler hem fikirdirler (Serrâc, 2002:63;Kelâbâzî, 1980:69;Hucvîrî, 1982:399;Kuşeyrî, 2001:342). Zira mutlak tevhid hakkında kulun akli, hayali ya da vehmiyle tasavvur ettiği her şey Hakk’a ait olmaktan çok kula ait, onun gibi hadis ve mahlûk nispetlerden ibarettir (Kuşeyrî, 2001:333). Bu hususta Kelâbâzî’nin şu ifadeleri kayda değerdir:

“Allah Teâlâ akli yaratınca ona; ‘Ben kimim’ diye sordu. Akıl sustu. Sonra aklın gözünü vahdâniyet nuru ile sürmeledi. Bunun üzerine akıl gözünü açtı ve ‘Sen Allah’sın, Sen’den başka ilah yoktur’ dedi. Hulâsâ akli için Allah’ı Allah’la tanımaktan başka yol yoktur.” (Kelâbâzî, 1980:71)

Gazâlî ve İbnü'l-Arabî'nin de sıkça vurguladığı gibi, tıpkı hislerin üstünde ona hükmeden aklın bulunması gibi aklın da ötesinde, onun sınırlarını aşan bir hâkim vardır ve bu idrak yetisi ortaya çıktığı vakit onun alan ve sınırını belirler. Bu idrak yetisi ise Hakk'ın kulun kalbine attığı bir nurdur (Gazâlî, 1994:18-21).

Tasavvufi tecrübe temelde akıl ötesi bir tecrübedir ve aklı ve mantıkî düzlemde doğrudan anlaşılıp açıklanması zordur. Rasyonel aklın sadece mistik tecrübeyi değil, diğer metafizik meseleleri de kesin çözüme kavuşturmada aciz kaldığı bir gerçektir İqbal, (1977:5-6). Nitekim zihinlerimizin yalnızca uzay ve zamanda var olan şeyleri anlayabileceği ve bu kategorinin ötesinde yatan gerçekleri düşünmeye elverişli olmadığı, metafizik hakkında nazarî akıl düzleminde konuşmanın imkânsız olduğu çeşitli vesilelerle ifade edilir (Armstrong, 1988:394;Mahmud, 1993:50-51). Yine bu anlamda olmak üzere insan zihni, nesnelerle alâka kurabilmek için birçok soyutlamalar yapar, varlıkları birtakım kavramlara irca eder fakat bunların büyük bir bölümüne akıl erdiremez, yine mutlak “doğru”, “güzellik” ve “iyilik”i eksik idrak eder (Boutroux, 1997: 137-139).

Dış dünyanın bilgisini elde etmeye yarayan metotlara ancak belirli bir yere kadar önem veren süfînin, Hakk'a doğru yükseldikçe artık soyut ve mutlak varlık alanına girdiği için bilgi metodu da değişmiştir. Buradaki bilgi metodu, felsefî terminolojiyle söyleyecek olursak artık ne sansuel ne empirik ne de rasyonel bir hüviyet taşır. Hakikate ulaşmada bundan böyle keşf ve müşâhede metodu, yani seyr ü sülûk edep ve esasları harfiyen yerine getirilerek insanın kendini tanıması yolu geçerlidir. Tasavvufi bilgide suje-obje ilişkisi, kavramsal bilgideki ilişkiye benzemez. Allah'ı, insan karşısında hareketsiz olarak bilinmeyi, akdedilmeyi ya da tecrübe edilmeyi bekleyen bir nesne olarak düşünmemiz mümkün değildir. O, bilme sürecinin yasalarına boyun eğen pasif bir obje değil aksine idraki sağlayan nuru veren ve marifeti bildirendir (Filiz, 1995:205,220). Dolayısıyla Allah'ı tanıma, sıradan nesneleri bilmenin hilâfına ancak O'na yükselerek, O'nun vasıflarıyla vasıflanarak, O'na benzeyerek gerçekleşir. Allah'a yükselebilmek içinse gerçekte asıl tabiatımızı oluşturan, fakat başka şeylere yönelmekten dolayı bizzat kendi ilgisizliğimiz içerisinde farkına varamadığımız ilâhî unsurla aynileşmekle mümkün olacaktır.

Aslında süfî epistemolojisinde bilgi melekeleri bir birinden bağımsız görülmez. Tek bir idrak nuru vardır ve bu nur duyumsanabilir şeylere nispetle duyum, kavramlara nispetle akıl, keşfi bilgiye nispetle de kalb adını alır. Hem duyumlar hem de zihin, idrak edici karakterlerini *ruh*, *kalb* ya da *aynü'l-basiret* denilen bu nura borçludurlar (İbnü'l-Arabî, 1999:V/408).

İşte biz hakikat itibarıyla bu “nur” ile düşünür, hisseder, iştir, görür, hatırlar ve farklı imajları idrak eder onları düzene sokarız (Landau, *The Muslim World*-XLVII/I-58) İnsanın idrak edici gerçekliği (*el-latifetü'l-insâniyye*) farklı şekillerde idrak eder. Bu latif gerçeklik, tefekkür yoluyla idrak ettiği zaman “akıl”, doğrudan Allah’ın bildirmesiyle idrak ettiği zaman ise “kalb” adını alır. Sadece bilme şekillerinde belirgin bir ayırım söz konusudur. Akıl, sınırlayarak, zapt edip bağlayarak (*a.k.l.*) (İbnü'l-Manzûr, 1954:XI/458-459) idrak etmeye çalışırken kalb, her hangi bir sınırlamaya gitmeksizin sürekli değişerek (*k.l.b.*) Hakk’ın asla tekrar etmeyen tecellilerini yakalamaya çalışır (Chittick, 1998:159). Bu sebeple tasavvufi bilgi anlayışında duyu ile tecrübe, tecrübe ile akıl arasında bir rekabet ve mücadele değil, tabir caizse bir uzlaşma ve dayanışma vardır. Ruhânî tecrübenin kuşatıcılığı ve yoğunluğu içerisinde tüm yetiler birbiriyle bütünlük oluşturacak şekilde daha yüksek seviyelere yönlendirilir. Mesela, hayal sadece somut suretlere takılıp kalmaz, daha latif suretlere yönelir. Yine akıl, sadece fikir yetisine ve katı mantık kurallarına bağlı bilgiyle yetinmez, aydınlanmayı ve daha kuşatıcı bilgileri kabule yönelir. Demek oluyor ki tasavvufi bilgi, insan melekelerinden her birinin ürettiği farklı, parçalı bilgileri organizeli bir bütün halinde yeniden yorumlamakta ve onlara metafizik boyutlar kazandırmaktadır. Tasavvufi bilginin küllî yapısı içinde duyum, tecrübe ve aklın bilgisinden söz edebilmekteyiz. İşte bu müştereklik, tasavvufi eylem ve uygulamaların da sâikiyle suje-obje bütünlüğünü de peşinden getirir ve ortaya yekpare bir bilgi türü çıkar. İşte bu tasavvufi bilgidir (Filiz, 1995:224,226).

60)

6. Sûfilerin Vahiy Telakkisi

M. Mustafa Çakmaklıoğlu

Kur’ân-ı Kerim’de farklı anlamlarda kullanılmış olan vahiy, genel olarak; tâbî olmayı gerektirecek ilmin bir şekilde muhataba ilkâ edilmesi, hususi bir yolla aktarılıp verilmesi anlamına kullanılmaktadır (Hakim, 1981:1182). Bu yönüyle vahiy çok geniş, dahası ilahî ve şeytânî olmak üzere bir birine zıt bir anlam çerçevesine sahip olarak özel bir bilgilendirmeyi ifade eder. Bizzat Kur’ân-ı Kerim’de ifade edildiği üzere vahyedip bilgilendiren ve bu doğrultuda yönlendiren Allah (c.c.)³ olabildiği gibi şeytan da⁴ olabilir. Vahyedip bilgilendiren cihetinden söz konusu bu genellik vahyi alıp bilgilenen açısından da geçerlidir. Çünkü bizzat Kur’ân-ı Kerim’de kullanıldığı şekliyle-

³ “Allah (cc.) bir insanla ancak vahiy yoluyla ve ya perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder...” (Şûrâ, 42/51). “Andolsun ki biz Musâ’ya, ‘kullarımla birlikte geceleyin yola çık da (size) yetişilmesinden korkmaksızın ve (boğulmaktan) endişe etmeksizin onlara denizde kuru bir yol aç’ diye vahyetmiştir.” (Tâhâ, 20/77).

⁴ “...Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için vahyederler...” (En’am, 6/121)

le vahiy; insan⁵, hayvan⁶ ya da diğer varlıkları da⁷ içine alacak şekilde, bu varlıkların kendi mertebelerine uygun olarak bir şekilde bilgilendirilmelerini ifade eden bir kavram olduğu gibi sadece nebilere has ilahî vahiy⁸ anlamında husûsî bir anlam çerçevesine de sahiptir (Hakim, 1981:1182-1183).

Bu genel anlam çerçevesi doğrultusunda vahyin bir zâtî/fitrî olanı, bir de fitrî olmayıp sonradan sunulan anlamında arazî olanından bahsedilir. Meselâ yeni doğmuş bir çocuğun hemen annesinin göğsüne yapışması, insanın tüm organlarının Allah'ı fitrî, zarurî olarak tanınması (İbnü'l-Arabî, 1999:III/118,175) ya da Kur'ân'da ifade edildiği şekliyle yere-göğe, bal arısına vahyedilmesi hep fitrî vahiy sonucudur. Bu, yaratılıştaki zarurî olarak bulunan, sabit ve sürekli olan bir ilahî ilimdir (İbnü'l-Arabî, 1985:IV/311; 1999:III/117-118).

Arazî vahiy ise varlıklar içerisinde insana mahsustur. Bu hususi anlamıyla vahiy, yüce Allah'ın dilediği kuluna yönelik olarak perde gerisinden hitap ve seçilen her hangi bir elçi vasıtasıyla konuşmanın yanı sıra üçüncü bir hitap şeklidir.⁹ Bu da iki türdür: Allah'tan geldiği hususunda delil olanlar ki bunlar enbiyânın getirdiği şeriatlerdir. Diğeri de Allah'tan geldiği hususunda delili olmayanlardır ki bunlar da, Allah'ın el-Hakîm ve el-Bâtın isimleri gereğince hukemânın kalbine attığı, hikmeti gerektiren vad'î kanunlardır (İbnü'l-Arabî, 1999:III/175).

61

“Vahiy” kelimesinin Kur'ân'da bu şekilde geniş bir anlam çerçevesinde kullanımına istinaden sûfiler vahyi tümüyle varlığa yönelen, umumî, her şeye şâmil ilahî bir hitap olarak görmüşler ve bazı sûfiler, özellikle İbnü'l-Arabî velîye gelen vahiy için İlhâm kelimesini kullanma noktasında özel bir hassasiyet göstermemişlerdir. Kimi zaman vahiy kelimesini de kullanarak buna işaret etmişlerdir.

Onlara göre bu hitabın idraki doğrudandır, hatta hitabın bizzat kendisi, her hangi bir ayırım ya da tabir olmaksızın idrakin ta kendisidir (İbnü'l-Arabî, 1999:III/175; Hakîm, 1981:1183). Yine buradan hareketle sûfiler, nübüv-

⁵ “Mûsâ'nın anasına 'onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde onu denize bırak, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu tekrar sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız' diye vahyettik.” (Kasas, 28/7)

⁶ “Rabbin bal arısına vahyetti...” (Nahl, 16/68)

⁷ “Böylece onları, yedi gök olarak iki günde var etti ve her göğe görevini vahyetti...” (Fussilet, 41/12). “Senden önce hiçbir resul göndermedik ki ona 'Benden başka İlah yoktur; şu halde bana kulluk edin' diye vahyetmiş olmalıyım.” (Enbiya, 21/25)

⁸ “Senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını (peygamber olarak) göndermedik...” (Nahl 16/43)

⁹ “Allah (cc.) bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahu bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder...” (Şûrâ 42/51).

vet vasfı olmayan velilerin hususi bir yolla bilgilendirilmelerini ifade eden İlhâm umûmî vahyin bir çeşidi saymışlar ve her hangi bir karışıklığa mahal vermemek için de nebilere has hususî vahiyle arasındaki farkları belirginleştirmeye çalışmışlardır.

Mânânın vasıtasız olarak, belirli bir biçimi, tanımı ve hayâlî sunumu verilmeksizin kalbe âniden, doğrudan atılmasını ifade eden (Gilis, 2004:116) vahiyde her hangi bir dolaylılık söz konusu değildir. Bu, vahyedilen mananın; ibare, metin, lisan ya da ıstılâhâta muhtaç olmama, söz konusu tüm bu suretlerle sınırlı olmama anlamında bir doğrudanlığa ve bu itibarla da bir fesahata, bir açıklığa sahip olduğu anlamına gelmektedir (İbnü'l-Arabî, 1994:183). Söz gelimi “ibâre” (*ubûr: karşıdan karşıya geçme*),¹⁰ kastedilen mânâyâ geçişi, bu sebeple de bir dolaylılığı ve anlamın tayin ve tahdidini ifade eder. Aynı şekilde kelime, lafız ya da ıstilahat ihtiva ettiği mana için bir surettir. Vahiy ise tüm bu suretlerin ötesinde bir mana, doğrudan ilk anlayış ve ilk kavrayıştır (İbnü'l-Arabî, 1999:III/117). Bu itibarla da sûfilere göre vahiy, her hangi bir belirleme, sınırlama ve dolaylılık olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade eder. Bunun en önemli sonucu, anlamı sürekli açık bir ufuk haline getirmesidir ki bunun tezahürlerini sûfilerin tefsir ve te'villerinde görmekteyiz (Ebu Zeyd, İslâmiyât-II/3).

62

Vahiy, Hak Teâlâ'nın farklı hitap şekillerinden etkisini işitenin nefsinde en çabuk hissettirendir (İbnü'l-Arabî, 1999:III/117). Bu sebeple vahiy, her hangi bir vasıta olmaksızın, hatta kelâm, ibare ya da tahayyül edilebilecek herhangi bir suret söz konusu olmaksızın mananın kalbe zatî olarak, doğrudan atılmasıdır. Kendisine vahyedilen kişi, her hangi bir duyu ve idrak yetisinin aracılığı olmaksızın aniden manayı kalbinde bulur, nasıl ve ne sebeple geldiğini bilmeden bu manayı akleder (İbnü'l-Arabî, 1999:III/7; Hakîm, 1981:1184).

Farklı tür ve derecesine göre mübeşşirat, ilkâ, inzâl, İlhâm gibi farklı isimlerle zikredilen vahyin mahalli kalbtir Hakîm, (1981:1185). Vahiy, diğer ilahî vâridâtın iki bariz vasıfla ayrılır: Sûr'at ve otorite. İlahî vahiy öyle süratlidir ki mananın muhataba ilkâ edilip aktarım anı ile idrak anı arasında zamansal bir fark yoktur. Yine ilahî vahyin insan üzerinde öyle bir otoritesi vardır ki her şeye, hatta insanın tabiatına bile galip gelebilir. Söz gelimi, bir peygamber olmadığı halde Hz. Musâ'nın annesine, henüz kundakta bebek

¹⁰ “A.b.r.” kökü Arapça’da nehir ve vâdi kenarı, karşıdan karşıya geçmek anlamları vardır. Bu anlamda, gerçekliğin her iki tarafını etrafıca düşünme, sembolik gerçeklik düzeyinden hakikat düzeyine geçişi ifade etme anlamına rüyâ yorumuna da “ta’bir” denilmiştir. Bkz. İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 530.

olan Musa'yı denize (*Nil nehrine*) bırakması hususunda yöneltlen ilahî vahiy (Kasas, 28/7) bu tür bir otoriteye sahiptir. Küçük bebeğin nehre bırakılmasının normal şartlarda onun helak olması anlamına geleceği ve bir annenin bunu yapamayacağı gerçeğine rağmen, vahyin otoritesi altında bulunan Hz. Musa'nın annesi hiç tereddüt etmemiş ve kendisine vahyedilene yapmıştır (İbnü'l-Arabî, 1999:III/118; Hakîm, 1981:1186-87).

Sûfiler, Kur'ân'dan mülhem olarak vahiyle oldukça geniş bir mânâyı kasfeder. Bütün mahlûkat için geçerli olan fitri/zâtî, umumî vahiy, velîlere has İlhâmlar ve geleneksel anlamıyla risaletin kaynağı olan nebilere has vahiy hep bu genel anlam çerçevesine dahildir.

Peygamber olmayan velî kullara bahşedilen ilahî vahiy tecrübesi için, bu özel bilgi edinme şeklinin hususî bazı şekillerine işaret etmek üzere tasavvuf literatüründe *ışrâk*, *şuhûd*, *tecelli*, *mükâşefe*, *feth*... vb. gibi müteradif kavramlar kullanılmakla beraber bu gerçeklik genel olarak İlhâm kelimesiyle ifade edilir. Lügatte “yutmak”, “yutup yok etmek” anlamına gelen (*l-h-m*) kökünden türeyen İlhâm kelimesi “kalbe atılan şey” anlamına kullanılmaktadır (İbnü'l-Manzûr, ts.:554-555). İstilahta ise; feyz yoluyla kalbe atılan şey, kalbde hâsıl olan ilim anlamına gelir. Aklî bilginin aksine, her hangi bir delil ya da tefekkür olmaksızın takvâ, riyâzet ve mücâhedeye dayalı olarak kalbde aniden hâsıl olan, sürekli olmayıp bir anda gelip kaybolan ilmi ifade etmede kullanılan genel bir kavramdır (İbnü'l-Arabî, 1985:IV/311; Cürcânî, 1991:49; Macdonald, Encyclopedia of Islam-III/1190; Yavuz, DİA-XXII/98) İlhâmda isabet olduğu gibi hata da olabilir. İsabet edeni İlhâm ilmi diye isimlendirilirken hatalı olanı ilim diye isimlendirilmez (İbnü'l-Arabî, 1985:IV/311-312). Her nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bütün tanımlarda ittifak edildiği üzere İlhâmın metafizik bir tabiatı vardır. Delillere dayalı ya da nazar yoluyla kesbî olarak ulaşılan bilgiyi değil aniden kalbde hâsıl olan vehbî ilmi ifade eder.

Allah velî kullarından birine vahyetmek istediği zaman ona tecelli eder ve velî bu tecelli sayesinde daha önce bilmediği bir şeyin bilgisine sahip olur (Hakim, 1981:1186). Dahası vahiy esnasında peygamberlerde hâsıl olan sarsıntı, titreme gibi haller aynen velîlerde de vuku' bulur. Fakat aynı haller yaşansa da aralarında esaslı bazı farklar vardır. Zira yeni bir şeriat getirme yetkisi sadece nebilere hasır. Velîlere gelen ilham ise sadece bu şeriatı tarif etmek içindir (İbnü'l-Arabî, 1985:II/359-360, III/265-266, IV/104; 1999:III/383-384). Hal böyle olunca İlhâma muhatap olan velî helal ve haramı tayin edemez, şeriat tarafından konulmuş bir hükmü de nesh edemez. Nebi şer'î esaslar getirir; velî ancak bu esasları açıklayıp tarif eder. Velî tabi olandır, nebi ise tabi olunan (İbnü'l-Arabî, 1985:III/265-266, IV/104).

Risalette has vahiy rasullere mahsustur, başka hiçbir kimse bu hususta onlara ortak olamaz. Bu vahiy, her bir fazilette olduğu gibi vahiy konusunda da kemâl mertebesine ulaşan Rasulullah'ın (s.a.v.) vefatıyla birlikte kesilmiştir. Bu özel anlamında vahiy, özellikle Cebrail (a.s.) vasıtasıyla gelmesi ve şeriat getirmesi, dolayısıyla da tebliğ edilme gereği itibarıyla diğer vahiy çeşitlerinden ayrılır. Sûfiler vahyin Rûhu'l-Kuds vasıtasıyla gelmesini risaletin ayrırcı vasfı olarak görür. Rûhu'l-Kuds, risaleti peygamberin kalbine indirir. Bunu kimi zaman bir beşer suretinde temessül ederek yapar. İşte bu vasfı taşımayan hiçbir vahiy, husûsî risalet ismini alamaz. Bunun dışındakiler vahy, İlham, ilgâ...vb isimler alabilir fakat risalet ismini alamazlar (İbnü'l-Arabî, 1985:III/264-266; 1999:III/383-384,388). Zira onlara göre, Allah (c.c.)'a münacaatta bulunmak, O'ndan vasıtasız bir şekilde İlhamlar ve ilimler almak nebilerin sürekli yaşadıkları bir haldir. Risalet görevine matuf vahiy alma ise onların daha hususi ve daha özel bir halleridir. Onlar velîlerden sürekli bulundukları haller ile değil, velîler için hâsıl olmayan, Cebrâil (a.s.)'ın nüzulü vasıtasıyla vahiy alma ve risaletle ayrılırlar (Serrâc, 1914:423-424). Şeriat getiren, helali ve haramı belirleyen bu risalet de Hz. Peygamber ile birlikte son bulmuştur Ancak sûfilere göre kapanan bu hususi anlamıyla risalet görevine has ilahî vahyin ve şeriatın kapısıdır, yoksa genel anlamı itibarıyla ilahî hitabın, bildirimin ya da manevî aydınlanmanın değil.

64

Vahiy ile İlham arasındaki bir diğer önemli fark ise vahyin, her hangi bir şekilde şeytânın telbisinden mahfuz olmasıdır. Hâlbuki ilhamda böyle bir mahfuziyet söz konusu değildir. Çünkü nebinin kalbi vahyin nüzulü esnasında mahfuzdur, şeytan ona muttali olup müdahale edemez. velînin kalbi ise ilham esnasında böyle değildir, şeytanın ilkâlarına da maruz kalabilir (İbnü'l-Arabî, 1985:IV/378). Diğer taraftan ilahî keşfe nail olan sûfi kendi beşerî kabiliyetine göre keşfi ta'bir ve te'vil ederken de hata edebilir; hata keşfin kendisinde değil ona muttali olan sûfinin ta'bir ve te'vil gücünde aranır. Sûfiler lafzın delaletiyle değil de i'tibar yoluyla mana çıkarttıkları için kıyas kabilindendir. Dolayısıyla tıpkı fukahânın kıyası gibi sahih de olabilir, batıl da (Ay, 2011:43). Vahiy, özü itibarıyla makul anlamların ilkâsından ibaret olduğu için duyusal olarak algılanamaz. Salt mananın duyusal olarak algılanabilmesi için öncelikle bu mananın, nesneler dünyası ile saf anlamlar dünyası arasındaki hayâl/misâl âleminde, bu âleme mahsus suretlere dönüştürülmesi gerekmektedir. Çünkü hayâl, hakikati gereği kendisine ulaşan her şeye, maddeden mücerred manalar da dâhil olmak üzere suret verir. Bu durumda misâl âleminde gerçekleşen vahiy, uykuda iken rüya, uyanıkken tahayyül adını alır.

Genel anlamı itibarıyla her vahiy, risaletin ve şer'î esasların kaynağı olamaz. Diğer umumi vahiy çeşitleri göz önünde bulundurulduğunda, mahi-

yet itibariyle nebevî vahye en yakın olan velînin kalbine doğan vahiy de bu eksiklikten hâlî değildir, şeriat getiremez. Fakat Allah dilediği kuluna vahiyetmek suretiyle ona bilmediği bir şeyi öğretebilir. Bu, Allah'ın sonsuz ve sürekli olan ilmi tecellisi sayesinde. Sürekli olan bu tecelliler ancak, kendi imkân kalıplarını aşmış, rûhânî tekâmül mertebelerini bir bir geçen insan üzerinde, yine kendi idrak yeteneği miktarınca zuhûr eder. Bu sebeple husûsî risalet Hz. Peygamberin irtihali ile kesilmiştir fakat umûmî risalet sonsuza dek devam edecektir. Çünkü Allah'ın tecellileri sürekli. Dolayısıyla her bir varlık, varlık düzeyi ne olursa olsun vahye muhataptır. Beşer olarak her bir birey için bu söz konusudur. Henüz vahyin başlangıç mertebelerinden olup teşri' ifade etmese de ve hatta kişi bunun farkında olmasa bile her bir birey vahy almaktadır. Bu vahy, Allah'tan gelebileceği gibi şeytandan ve kişinin kendi nefsinden de kaynaklanabilir. Bu sebeple sûfinin vasıtasız olarak kalbinde bulunduğu bilgi mutlak anlamda tartışılmaz değildir. Çünkü velînin benliği ne kadar yalınlaşırsa yalınlaşsın melekî benliğe dönüşmez. Meselâ Cebrail'in (a.s.), yüce Allah'tan vahyi alırken ona her hangi bir müdahalesi söz konusu değildir, olduğu gibi alır ve aktarır. Bu bilgi üzerinde fikir yürütülüp tartışamaz. Hâlbuki sûfinin benliği, ne kadar yalınlaşırsa yalınlaşsın bu şekilde olduğu gibi yansıtıcı bir mertebeye erişemez. Çünkü o, kendine has duyusu, tecrübesi ve aklı olan bir insandır. Her ne kadar sekr halinde bu özellik ve ilgilerinden fânî olsa da sahv haline döndüğünde bu hususiyetlerinin tekrar farkına varır. Dolayısıyla sûfî, marifet hususunda sırf edilgen ve salt pasif bir konumda değildir. Sûfî kendi imkân, kabiliyet, arınmışlık ve donanımına göre bu bilgileri alıp yansıttığı için onun benliği de marifet hususunda belirleyici olmaktadır.

6.1. Sûfilerin Kur'ân Telâkkisi

M. Mustafa Çakmaklıoğlu

Herşeyden önce sûfiler ilahî bir hitap olması cihetinden Kur'ân'ı sadece malumat yığını bir metin olarak algılamazlar. Şüphesiz zahiren sabit olan metni ihmal ve inkâr etmezler, ancak Kur'ân'ı Yüce Allah'ın her hangi bir sınırlamaya tabi olmayan mutlak Kelam sıfatının bir tezahürü gördükleri için onda, onun ihtiva ettiği manalarda bir sınır, bir nihayet görmezler (Serrâc, 1914:74). “*Biz Kur'ân'ı sana her şey için bir açıklama... olarak indirdik*” (Nahl, 16/89) âyeti ve benzeri âyetlerde (Yasin, 36/12; el-En'âm, 6/38) “herşey” lafzıyla ifade edilen umumiyet de sûfilerce hep bu doğrultuda yorumlanır. Dolayısıyla onlara göre ilim ehlinin *fehmi/derin anlayış* sahipleri için Kur'ân'ın her harfinin altında saklanmış pek çok mana vardır (Serrâc, 1914:73). Sözgelimi Bismelenin “*ile*” manasına gelen “*be*” harfi

sûfilerce şöyle tefsir edilir: “*Ruhlar, cesetler, hareketler, kendi zatıyla değil, Allah ile kâimdir.*” (Serrâc, 1914:88) Metnin ihtiva ettiği çok katmanlı manaları ve asıl ilmi de *hitâb-ı ilahî*’nin bu sonsuz veçhesinde ararlar. Bu itibarla da Kur’ân ilimleri sadece rivayetin sübûtu ve lafzin delâleti üzerine yapılacak tartışmalarla sınırlandırılmaz.

Bu cihetten bakıldığında Kur’ân sûfi için oldukça kuşatıcı bir mertebe, kendisine bahşedilen tüm İlhâm ve irfanın dayandığı bir hazine, saf ilmin elde edildiği an duru bir memba, asli bir kaynaktır. Bir diğer ifadeyle Kur’ân onların zengin eserlerinin asıl yapısını biçimlendiren temel yapı taşı, kalbi, özü, çekirdeği ya da ruhudur (İbnü’l-Arabî, 1999:VI/61; Chodkiewicz, 2003:120,122). Meselâ bu hususta İbnü’l-Arabî şu açık ifadeyi kullanır:

“Sohbetlerimde ve eserlerimde söylediğim her şey Kur’ân hazretinden ve bana fahim anahtarlarının verilmiş olduğu hazinelerinden gelmektedir.” (İbnü’l-Arabî, 1999:VI/61)

Sûfiler Kur’ân’ın gerçek anlamda ilimlerin kaynağı olması hususiyeti çeşitli vesilelerle dile getirirler. Bu anlamda Abdullah ibn Mesud’a (r.a.) isnat edilen şu söz tasavvufi eserlerde farklı ifade kalıplarıyla sıkça tekrarlanır: “*Her kim ilim murad ederse Kur’ân’ı araştırsın çünkü Kur’ân’da öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır.*” (Muhasibî, 1982:292,303,306; Serrâc, 1914:72)

Bu yüzden sûfiler özellikle marifetullah hakkındaki ilimlerini tümüyle biz-zat kendi ruhani tecrübelerine ve Kur’ân’a irca ederler, eserlerinin çoğu da Kur’ân’ın doğrudan ya da dolaylı yorumundan ibarettir. Öyleki bazen sûfiler, kendi seciyeli ve muvazeneli ifade kalıpları içerisinde âyetleri ya doğrudan âyetin metnine veya bir kelimesine atıfta bulunmak ya da zımnen vermek suretiyle mahirâne bir şekilde îmâda bulunarak eserlerini adeta Kur’ânî bir kurguyla yazarlar. Bu itibarla da Kur’ân bazı tasavvufi eserlerin temel örgüsünü oluşturur.¹¹

¹¹ Sözelimi Hallâc’ın bu şekilde âyetlerle kurgulanmış ifadeleri için bk., el-Hallâc, Ebû’l-Mûğis Hüseyin b. Mansur, *Ahbârü’l-Hallâc*, derleme ve nşr. Louis Massignon, (Librairie Philosophique J. Vrin), Paris 1957 s. 11. Şeyhü’l-Ekber’in eserlerini büyük ölçüde bu şekilde Kur’ânî kurguyla yazdığını biliyoruz. Michel Chodkiewicz’in tespitlerine göre *Fâtûhât*’ın altı ana bölümünden dördüncü bölümü (*Faslün fi’l-Menâzil*, 273-383. *bablar*) bütünüyle Kur’ânî kurguyla yazılmıştır. Dikkat çekici bir şekilde bu bölümün bab sayısı Kur’ân sureleri sayı-sıncadır ve bu 114 bâb ile 114 sure arasında tam bir müttekâbiliyet bulunmaktadır. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, (Gelenek), İstanbul 2003 s. 91 ve devamı. Aynı şekilde Chodkiewicz, İbnü’l-Arabî’nin *Abadile* isimli eseriyle Kur’ân sureleri arasında da benzer bir müttekâbiliyet görmektedir. Bk., *age*, s. 108.

Bir diğer cihetten Kur'an sûfilerin nazarında özellikle de İbnü'l-Arabî öğretisinde tümüyle varlık ve insanla paralel tarzda ele alınır ve genel bir gerçeklik olarak hakikatin birbirinden mutlak anlamda bağımsız görülemeyecek üç ayrı veçhesi şeklinde mütalaa edilir. Bu itibarla da insan, Kur'an ya da âlem arasında mahiyet itibarıyla bir fark görülmez. Zira hepsi de Allah (c.c.)'ın sonsuz hitabının farklı veçhelerdeki âyet ve kelimeleri ya da Mutlak Vücud'un farklı görünümleridir. Hatta bu itibarla İbnü'l-Arabî, bütünüyle canlı, âkil ve nâtik olarak gördüğü (İbnü'l-Arabî, 1985:I/327;II/228-229) âleme, hâl tilâveti ile okunan, vücuda harf harf nakşolunmuş olan ve bu şekildeki yazılışı da sonsuza dek sürecek olan *el-Mushafu'l-Kebîr, el-Kur'ânü'l-Kebîr* der. "*Vücut bütünüyle harfler, kelimeler, âyetler ve surelerdir. Dolayısıyla o (varlık), Büyük Kur'an'dır.*" (İbnü'l-Arabî, 1985:II/133)

Diğer taraftan âlemin ruhu, cilâsı ve gâyesi olarak âlemdeki bütün hakikatleri ve mertebeleri kuşatan küçük âlem (İbnü'l-Arabî, 1985:II/231-233), nüsha-i câmia (İbnü'l-Arabî, 1985:III/328), kuşatıcı kelime (İbnü'l-Arabî, 1985:II/220-221, 231,252,300;1946:49-50) ve kuşatıcı kitap (İbnü'l-Arabî, 1985:III/102), olan insan da *muhtasar-ı şerîf*, yani farklı bir cihetten Kur'an'dır (İbnü'l-Arabî, 1919:51; ts.:71). Bu anlamda İbnü'l-Arabî, insan-varlık-Kur'an/dil paralelliğini ve gerçek bir hermenötüğün sınırlarını *Mevâkiu'n-Nücûm* isimli eserindeki şu açık ifadeleriyle belirler:

"Ey oğulcuğum! Hakk Teâlâ'nın sana ve bütünüyle insanoğluna yönelik tilâvetini sadece bu azîz Kur'an'dan ibaret sanma. Sûfinin tilavetten payı bundan ibaret değildir. Bilakis bütünüyle vücut "satır satır yazılmış, yayılmış ince deri (rikkin menşûr) üzerine yazılmış bir kitaptır." (Tûr 52/2-3.) Hakk Teâlâ Subhanehû akletmen için sana onu (varlık kitabını) da tilâvet etmektedir. "...Onu (varlıktaki hitabı) ancak âlim olanlar aklederler" (Ankebût, 29/43). Bu satır satır yazılmış olan (varlık kitabının) bir kısmı olan ve haddizatında senden başkası da olmayan muhtasar-ı şerîften perdelenmiş bir konumda olma. Zira Hak Teâlâ sana bazen dışarıdaki kitâb-ı kebirden, bazen de bizzat senin nefsinden tilâvet eder. Öyleyse hangi makamda olursan ol Mevlâ'nın (varlık, insan ya da Kur'an'daki) hitabına kendini hazırla ve O'nun sana hitabına kulak ver, ağır işitmekten (vakr) (Fussilet, 41/5) ve sağrıktan (summûn) (Bakara, 2/18) sakın. Sağrılık (summûn) Hakk'ın sana büyük kitaptan olan tilavetini işitmene engel olan bir âfet, ağır işitme (vakr) ise Hakk'ın sana kendi nefsinden olan tilavetini işitmene engel olan bir afettir..." (İbnü'l-Arabî, ts.:71-72).

İşte bu sebeple gerçek bir hermenötik ilahî hitabın bütün veçhelerini, âlem-insan ve Kur'an'ı iyi anlamakla mümkün olacaktır.

Kur'ân-insan-âlem, tüm bunların hepsi geleneksel olarak zahir-batın ya da suret-mana şeklinde ifade edilen ikili yapıyı taşımaktadır ve zâhir değişen, çok ve farklı farklı görünen sembolleri ifade ederken; batın değişmeyen, tek ve aynı nihaî hakikati ifade etmektedir. Bu sebeple muhakkık sûfî ilahî hitabın bu her üç veçhesini yorumlarken onların değişken düzeyine takılıp kalmaz onların hakiki gerçekliğine nüfuz etmeye çalışır. Bu itibarla Kur'ân'ın tefsiri ya da te'vili de salt lafza dayalı akli bir fiil olmaktan çıkıp tecrübi bir boyut kazanır. Bu anlamda tefsir bir *tahakkuk* ya da *tahalluk* işidir ve tümüyle “Kur'ân olmak”la irtibatlıdır. Zaten Kur'ân'ın her bir ifadesinin yanı sıra, insanın iç dünyasında olup biten şeylere ve kâinattaki her bir olguya “işâret” anlamına “âyet” denilmesi¹² de sûfîlerin, Kur'ân-insan ve bütün kâinâtın yorumlanması gereken semboller olarak algılamalarını kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla sûfî, kâinattaki farklı tezâhürlerin iç anlamlarına, ilahî hitapta ifade edilen hakikatlere, inanç ve ibadetlere, nihaî olarak da kendi ruhunun derinliklerine nüfuz ederek bütün bu farklı sembollerin içerisindeki aynı manevî özü keşfetmeye çalışır.

Kur'ân-insan ya da âlem bütünüyle bir birinden bağımsız olmadığı için bütün bunların zahirindeki sembolleri yorumlama metodu da birbirinden bağımsız değildir. Kur'ân'ı ya da kâinâtı en iyi yorumlayan, lafızların delâletini en iyi bilen ya da zahiri şekillerle meşgul olan kimse değil, manevî yükselişini tamamlayarak kendi iç hakikatini tanıyıp yorumlayan peygamberler ve onların varisleri muhakkık sûfîler olacaktır. Zira sûfîlere göre yaratılmışlar içerisinde kuşatıcı bir yönü bulunan insân-ı kâmil ile ilahî kitaplar içerisinde buna paralel bir kuşatıcılığa sahip olan Kur'ân kardeşler, bir birinin aynıdır (İbnü'l-Arabî, 1999:V/137-138). Dolayısıyla geleneksel olarak bir kitap, bir lafız olarak telakkî edilen Kur'ân'ın hakikati sûfîlerin nazarında artık bir “insan” ya da vücûdî bir mertebedir. İnsan-ı kâmil ya da en hususi şekliyle hakikatü'l-Muhammediyye Kur'ân'ın bizzat kendisidir. Hz. Aîşe'nin, Hz. Peygamber hakkındaki “*O'nun ahlâkı Kur'ân'dır*” sözü de artık bu cihetten yorumlanır (İbnü'l-Arabî, Kitâbü'l-İsfâr, ts.:456-457).

Kur'ân söz konusu olunca sûfîlerin ısrarla üstünde durduğu bir diğer nokta da onun kuşatıcı bir mertebede *kevn-i câmi*' ya da *cevâmiu'l-kelim* oluşudur. Kelime kökü itibarıyla (*k.r.e*) Kur'ân “okuma” anlamına geldiği gibi “elde etmek”, “bir araya getirip toplamak” anlamlarına da gelmektedir (Süyûtî, ts.:1/68). Sûfîler daha çok bu ikinci anlamına vurgu yaparak onun *câmi* oluşundan bahsederler ve onu sahili olmayan bir denize benzetirler

¹² “Onlara ufuklarda (âlemdede) ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz.” (Fussilet 41/53)

(İbnü'l-Arabî, 1999:IV/315). Bu sebeple ondan değerli inciler ve cevherler elde etmek için onun sahilinden/zahirinden derinliklerine/batınına dalmak gerekir (Ebu Zeyd, 2001:330). Bu bakış açısından Kutsal Kitab'ın, "toplama" anlamına gelen "Kur'ân" ve "ayırma" anlamına gelen "Furkân" isimleri ikisi birlikte Kur'ân'ın hem her şeyi bir araya topladığı, hem de açık ve ayrı alanlara ayırdığı anlamına gelir (İbnü'l-Arabî, 1985:V/388-389). Kur'ân'daki bu kuşatıcılık, bir insân-ı kâmil olarak Hz. Peygamberin nebiler ve velîler de dahil tüm insanlar içerisindeki yüce mertebesine ve kuşatıcı (*cevâmiu'l-kelim*) yönüne paraleldir. Bu yönüyle Kur'ân, potansiyel olarak tüm evrensel hikmetleri ihtiva eder, diğer tüm ilahî kitaplarda indirilen hakikatler son ilahî kitap olarak Kur'ân-ı Kerim'de toplanmış ve din kemale erdirilmiştir. Kur'ân'ın bu hakikatine binaen Sehl b. Abdullah et-Tusteri şöyle der: "*İlâhî Kitabı anlama konusunda Kur'ân'dan her harf için bin mana, her bir harfe yönelik bin anlayış verilmiş olsa bir âyete verilen mananın nihayetine ulaşamaz.*" (Serrâc, 1914:74)

İbnü'l-Arabî'nin açıkça ifade ettiği gibi, Kur'ân'ın her bir suresinin bütününde o sureyi oluşturan tek tek âyetlerde olmayan, her âyetinde o âyeti oluşturan kelimelerde olmayan, herbir kelimesinde de o kelimeyi oluşturan harflerde olmayan ayrı bir anlam vardır (İbnü'l-Arabî, 1999:V/140). Yüce Allah'ın isim ve sıfatları için bir nihayet söz konusu olmadığı gibi kelâmının mânâsı için de nihayet söz konusu değildir. Yaratılmış olan insan idraki de ezeli olan ilahî kelâmın nihayetine ulaşamaz (Serrâc, 1914:74).

Bu kuşatıcı yönü itibarıyla Kur'ân, âyetler ve sûreler şeklinde çok ve ayrı ayrı gözükse de, kuşatıcı tek bir kelâm (*ehadiyyü'l-kelâm*)dır ve Tevrat, Furkan, İncil, Zebur ve Suhuf diye isimlendirilen küllî tek bir kelâmdır. Bu küllî hakikat, kalblerde Kur'ân, lisanlarda kelâm, mushaflarda ise kitap diye isimlendirilir (İbnü'l-Arabî, 1999:IV/47, V/257).

Sûfîlerin dil-varlık/insan-Kur'ân arasında gördüğü bu paralellik ve Kur'ân'a atfettikleri bu kuşatıcılık onların te'vil metotlarının temelini belirlemesi açısından önemlidir. Zira harflerin, lafızların görünen zahîrî boyutlarının yanı sıra bir de hakikatleri ve bizatihi "varlık"ları vardır. Hal böyle olunca "dil" zahîrî itibarıyla uzlaşma (*vad'*) dayalı ve sınırlı ise de hakikati itibarıyla dikey, canlı ve sürekli değişen bir boyuta sahiptir. Kur'ân'ın kelimeleri söz konusu olduğunda ise bu canlılık ve kuşatıcılık kemâl derecesindedir. Bu itibarla da, Allah tarafından İlham edilen ve sürekli bir yenileniş sayesinde her kıraatte yeni manalar keşfedilmesini sağlayacak hermenötik, vahyi oluşturan kelimelerin tecessüm eden "beden"lerine dolaysız olarak ve ayrılmaz bir şekilde bağlıdır (Chodkiewicz, 2003:52) ancak tecrübi bir boyutu olduğu için salt metne dayalı da değildir.

6.2. Sûfilerin Kur'ân'la İlişkisi

M. Mustafa Çakmaklıoğlu

Sûfilerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama metodu zâhir ulemasının yorumlama tarzından oldukça farklıdır. Her şeyden önce sûfilerin Kur'ân yorumu salt metne dayalı bir yorum değildir. Âlem-Kur'ân ve insan anlayışlarındaki paralellik muvacehesinde onlar, insanın tekâmül sürecinin, Allah'ın sonsuz ilminin tezahürü olan Kur'ân'ın anlam seviyelerini anlamada etkili olduğunu iddia ederler. Bu anlayış salt metinden ve kavramlardan hareketle ulaşılan aklî bir anlayış olmayıp tıpkı marifet teorisinde olduğu gibi, bizzat hitabın işitilmesi, ya da tasavvufi eserlerde sıkça üzerinde durulduğu gibi vahyin kalbe tekrar, tekrar inişi şeklinde kalbî ve tecrübî bir anlayıştır. Bu tarz tecrübî bir te'vil metodu, tecrübenin değişimine ve gelişimine binaen, her bir farklı okumada metnin manasının da sürekli değişmesini ve farklı anlam seviyeleri kazanmasını sağlar. Zira burada yorumun iki farklı vechesi vardır: Dil ve yaşayan canlı tecrübe. Bu sebeple Kur'ân'ın sadece iki kapak arasına alınmış matbu formlarına, lafızlarına kafa yoran bir âlimin zihni sûfilere göre aslında Kur'ân'ın kabuğu ile meşguldür. Hâlbuki sûfiler nazarında Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması tecrübî bir vakiadır. Bu yorum metodu, salt okuma ile elde edilen bir hâsıla değildir. Kısacası bu te'vil metodunun amacı metnin ne kastettiğini salt bilgisel olarak öğrenmek değil, onun ne olduğunu, yani bizatihi Allah'ın kelâmını tecrübe etmektir (Burns, İslâmî Araştırmalar-XIII/3-4). Bu te'vil anlayışına istinaden sûfiler, Kur'ân'ı adeta Rasûlullah'tan, ardından Cebraîl'den ve nihayet bizzat Hakk'tan işitiyormuş gibi dinlemeyi tavsiye ederler (Serrâc, 1914:80).

Yine bu minvalde olmak üzere onlar, Muhasibî'nin ısrarla üzerinde durduğu gibi hitabın manasını bizzat Rablerinden, O'nunla münacaatın lezzetine tecrübî olarak vararak ve bu ruhanî tecrübe sebebiyle O'nun dışındaki her şeyden müstağni kalarak akledip anlamayı (Muhasibî, 2003:269,271,307) kendilerine düstur edinirler. Öyle ki Muhasibî'ye göre, tek bir âyetin bile bu şekilde bizzat yüce Allah'tan akledilip anlaşılması, Allah'ın söz konusu âyetteki hakkını ikame noktasında kişiye ömür boyu yeter (Muhasibî, 2003:314).

Hal böyle olunca sûfiler Kur'ân'dan ilk etapta anlaşılmayan, umurun fark edemediği manaları elde ederler ve bizzat Kur'ân'dan devşirilen bu manalara tefsir yerine işaret demeyi bu minvaldeki eserlerine de işâfî tefsir demeyi tercih ederler (Kuşeyrî, 1999). Sûfilerin “tefsir” yerine “işaret” terimini tercih etmeleri zahir ile batın arasında bir çatışma olduğu yönündeki bir varsayıma dayanmaz. Bu kelime, Kur'ân'ın sembolik yapısına delalet eden bir terim olarak kullanılır ve aynı zamanda tefsir terimini kullandıkları

takdirde kendilerine zahir ulemasınca yöneltilebilecek muhtemel tazyikin önünü alma çabasının da bir ifadesidir. İbnü'l-Arabî “işâret” teriminin kullanılması noktasında bu yönde açıklamalar yapar ve ehlullahın, kelâmullah hakkında yaptıkları açıklamalar bizatihi hakikat ve tefsir olsa da mutaassıp çevrelerin tepkisini çekmemek için ona “işâret” dediklerini söyler (İbnü'l-Arabî, 1985:IV/264-265).

Genel kabule göre tasavvufi tefsirlere, ilk anda akla gelmeyen, fakat âyetin işâretinden kalbe doğan manalar anlamında *işârî tefsir* denilmiştir. İşârî tefsir, sülûk erbâbına açılan zahir mana ile bağdaştırılması mümkün batınî anlam ve işaretlere göre Kur'ân'ı tefsir etmektir. Bu tarz tefsirler sûfinin ön fikirlerine dayanmaz, bulunduğu makama göre kalbine doğan İlham ve işaretlere dayanır (Ateş, 1974:19).

İşâret, her hangi bir belirleme ve sınırlama söz konusu olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade ederken, ibare anlamın tayin ve tahdit yoluyla elde edilmesidir. Birincisi anlamı sürekli açık bir ufuk haline getirirken, ikincisi anlamı zahirle sınırlandırmakta ve sonsuza dek kapalı kılmaktadır. Anlamın bu şekilde sınırlandırılması ise, sonsuz sayıda anlam düzeyleri bulunan ilahî hitabın hakikati ile çelişen bir durumdur. İşâret ve ibare arasında yapılan bu ayırım, sûfîlerin zahirî anlam ile batınî anlam ayırımlarına dayanmaktadır. Zahir hitabın insanî boyutta, pozitif dildeki anlamı iken; batın daha derin bir düzey, tasavvufi tecrübe sahibinden başkasına kapalı olan bir yolla işâret edilen ilahî dil düzeyidir. Bu yüzdendir ki, fukahânın/zahir ehlinin Kur'ân'dan anladıkları dilin insanî boyuttaki pozitif anlamının sınırlarını aşamazken ârifler, ilahî hitabın işâret ettiği derin anlamlara nüfûz etmektedirler. Bu noktada sûfîler, Eş'arîler'in hitâb-ı ilahîyi, ezeli olan *kelâm-ı nefsi* ve hadis olan *kelâm-ı lafzî* şeklinde ikiye ayırmak suretiyle mütâlâa etmelerine paralel olarak Allah'ın kelâmında ilahî boyut-insanî boyut ayırımına gitmişlerdir. Ezeli ve sonsuz olan ilahî dil, yalnızca Kur'ân hitabında değil, bütün varlıkta tecelli etmektedir; zira Kur'ân, Allah'ın mushafta yazılı kelimeleri iken, varlık, Allah'ın dış dünyada (*âfâk*) yazılı kelimeleridir. Buna ilaveten bir de insanın kendi benliğinde yazılı kelimeler (*enfus*) vardır. Öyleyse hakiki anlamda bir anlayış ancak, Allah'n âyetlerinin/kelimelerinin bu üç farklı tezahürünün eş zamanlı ve bütüncül “okuma”sıyla hâsıl olmaktadır. Nasıl ki Allah'ın varlık âlemindeki kelimeleri tükenmez, sınırsızdır; aynı şekilde, zahirî itibarıyla sınırlı sayıdaki Kur'ân kelimeleri de sınırsız anlamlara işâret eder (Ebu Zeyd, İslâmiyât-II/3).

Görüldüğü gibi, mutasavvıfların Kur'ân'ı yorumlamalarında ibarenin yanı sıra, “işâret” de hayli önemlidir. Burada “işâret”, sadece metinle, ibarenin

gösterdiği işaretlerle sınırlı değildir. Lafızdaki işaretlerin yanı sıra varlıktaki ve insanın kendi nefsindeki işâretler (Fussilet, 41/53); gerek varlığın, gerek insanın kendisinin, gerekse de lafzın zahirinden ilahî hitabın sonsuz batını boyutuna nüfuz etmeyi sağlamaktadır. İşaret doğrudan olması, sadece metinle sınırlı olmayıp mutlak anlamda ıstılaha muhtaç olmaması bakımından ibareden daha fasihtir (İbnü'l-Arabî, 1994:183). Kur'an'daki bu iki anlamlılık, hem varoluşsal hem de epistemolojik bir boyuta sahip olan tasavvufi tecrübe sonucu birliğe dönüşmektedir. Sûfî, manevî miracı esnasında âlemin zahirine yönelik alâkalarından tedricen sıyrılarak batınına nüfuz etmektedir. Bu miracı esnasında sûfî, varlıkların hakikatlerine, ruhlarına kulak verir ve eşyanın hakikati hakkında marifet sahibi olur. Rûhânî yükselişe paralel olarak insanî yetilerinde de bir inkişâf gerçekleşir, görmesi keskinleşir, işitmesi gücünün netliği değişir ve nihayet ilahî dilin farklı boyutlardaki şifrelerini çözme noktasına ulaşır, kâinâtta ezelî nutku işitir (Ebu Zeyd, İslâmiyât-II/3).

Kur'an'ın farklı ve sonsuz anlamları sûfiye tam bir inanç ve edep haliyle Kur'an'ı sürekli okumasıyla açılmaktadır. Bu sebeple Kur'an tilâvetini ibadetin bir çeşidi sayan sûfiler, âyet ve sureleri tekrar tekrar okuyarak Kur'an'dan mana istinbât yoluna gitmişlerdir. Kur'an'ı, herhangi bir şekilde sıradan bilgilenmeyi amaçladıkları bir kitap olarak görmeyip ibadet şuuruyla ve onun hakikatini bizzat tecrübe etme kastıyla okudukları için Kur'an tilâveti için zahiri ve batını birçok kural ve edepten bahsetmişlerdir.¹³ Bu anlamda sûfilerin tefsir ya da te'vil metodu tecrübîdir ve Kur'an'ı, derinden düşünerek, iyice tefekkür ederek, uyanık, diri bir gönül ve en nihayet içinde Allah'tan başkasına yer bulunmayan *kalb-i selim* ile okumayı gerektirir (Serrâc, 1914:74).

Metne karşı gösterilen ve artık doktriner bir anlam çerçevesine sahip olan bu edep onun doğru anlaşılmasının önemli bir anahtarıdır (Gril, 1993:228). Bu saygı, metni anlama ve yorumlamada okuyucunun sadece zihinsel yetileriyle değil, ruhunun bütün katmanlarıyla ve bütün melekeleriyle metni anlamaya ve hissetmeye hazır bulunuşunu, tasavvufi ıstılâhât ile söyleyecek olursak *himmetin* Kur'an üzerine teksif edilmesini ifade eder. Bu hazır bulunuş okuyucuda bazı açılımlar sağlar. Fakat bu, okuyucunun aynı zamanda tasavvufi tecrübe açısından hazır bulunuşu ile de doğrudan alâkalıdır. Dolayısıyla sûfî hermenötiğinin belki de en önemli karakteristiği tecrübî, inşâî bir hermenötik olmasıdır. Bu sebeple sûfiler, derin bir murâkabe haliyle

¹³ Mesela Gazalî'nin Kur'an tilâveti için gerekli gördüğü zâhiri ve batını âdâb hakkında bk., Burns, Gerald L., "Gazalî'nin Tasavvufi Hermenötiği", çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar-Gazzâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000, ss. 423-426.

her okuyuşta lafızlar ve manaları üzerinde tefekküre dalarlar. Bir âyetin manasını müşâhede etmeden bir diğerine geçmezler. Huzûr-u kalp ve bütün himmetleriyle kendilerini Kur'ân'a vermeleri sonucu Allah'ın ezeli inâyetiyle okudukları âyetin anlamı onlara açılır (Affi, 1996:103). Artık tasavvufi tecrübe için vazgeçilmez olan müşâhede, zikir, tefekkür, cem-i himmet, güzel edep, gönül temizliği, tasdik, tahkik, terk, kelâm sahibini tazim ve müşâhede vs. gibi esaslar Kur'ân'ı doğrudan Kitabın sahibi yüce Allah'tan kalbe bahşedilen fehm ile anlamamanın edepi haline gelir (el-Mekkî, 1933:I/69; Serrâc, 1914:80-81). Yine her yönden arınma (*tasaffâ/tezekkâ*) ya da Hz. Peygamberin şahsında görülen "*ümmîlik*", yani sırların ortaya çıkıp, mananın kalbe doğması için nazar ve fikri terk (Chodkiewicz, 2003:54-55) artık bu te'vil metodunun temelini oluşturur. Tüm bunlar neticesinde kalbe bahşedilen manevî fetih ölçüsünde de metnin ihtiva ettiği manaya dair anlayış gerçekleşir (Serrâc, 1914:74).

Bu sebeple tasavvufi gelenekte Kur'ân tilaveti ve murakabesi önemli bir ibadet şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, sadece bir âyet dört-beş gece sürekli tilâvet edilebilir (Serrâc, 1914:89). Bir sûfî, Hûd suresini altı ayda ya da Kur'ân'ın tamamını otuz senede hatmedebilir. Bu suretle de onlar Kur'ân'ı kendi sınırlı akıllarıyla ya da bir müfessirin sözü doğrultusunda değil, Allah'ın kendilerine bahşettiği bir ihsanla, doğrudan Allah'tan anlarlar (Affi, 1996:104). Hatta İbn Arabî'ye göre, Kur'ân'ı, mutlak manada ancak onu doğrudan Hakk Teâlâ'dan işitenler (İbnü'l-Arabî, 1999:VII/366) ve tilavet ile onun lafızlarını muhafaza ettikleri gibi amelleriyle de onun hükümlerini koruyanlar, kısacası bizzat Kur'ân olanlar anlayabilir (İbnü'l-Arabî, 1999:VIII/257). Dolayısıyla bu tür bir anlam arayışında anlamaya çalışan insan ile anlaşılacak istenen Kur'ân arasında bir ayırım yoktur. Diğer bir ifadeyle bu şekildeki bir anlama ve yorumlama ameliyesinde, sûfîlerin marifet teorilerinde olduğu gibi özne-nesne ayırımı söz konusu değildir (Öztürk, 2003:71).

Sûfîler te'vil konusunda tecrübî boyutu ön plana çıkarmakla birlikte mutlak bir batınî anlayışı benimsemezler, zahir ve batın dengesini sürekli vurgularlar ve tecrübî te'vilin açık ucunu da zahirle yani ilahî hitabın indiği dilin gerek lafzî gerekse yapısal çok anlamlılığıyla sınırlarlar. Bu anlamda sûfîlerin te'vil metodu, Kelamullahın indiği dilin sınırlarına riayeti gerektirir. Ancak salt lügavî ve zihnî olmaktan çok amelî ve tahkikî bir metododdur (Chittick, 1989:242). Bu yönüyle de onların te'vil metodu mutlak zahirilik ile mutlak batınilik arasında bir yerdedir. Meselâ kelâmullâhın batınen farklı anlam seviyelerine sahip olduğu görüşünde olan Şeyhü'l-Ekber, aynı zamanda Allah'ın kelâmının indirilmiş olduğu lügat içinde geçerlilik taşı-

yan manalarından uzaklaşan kimsenin artık ilimden ve fehimden nasibinin kalmadığını da vurgular (İbnü'l-Arabî, 1999:VII/37). Dahası ona göre her kim ki Kur'ân'ı, o dili konuşanların bilmediği ve örfi olarak istilahlaştırmadıkları bir mana üzere, kendi görüşüne ve fikrine göre yorumlar ise o kimse küfre düşmüştür (İbnü'l-Arabî, 1999:IV/294). Arap dilinin sahip olduğu son derece zengin çok-anlamlılık da hesaba katıldığında vahyin lafzına olan sadakat hiçbir surette yorumun çokluğuna engel teşkil etmeyecek, bilakis zorunlu olarak ortaya çıkacaktır (Chodkiewicz, 2003:53). Dolayısıyla ne kadar şaşırtıcı görünürse görünsün dilin kendi yapısı içindeki bu muhtemel manalardan hiç biri mutlak olarak reddedilmemelidir.

Hitab-ı ilahî, bir araya getirip toplama anlamına gelen “Kur'ân” ve ayırma anlamına gelen “Furkân” isimlerine uygun düşecek tarzda iki şekilde indirilmiştir. Kadir gecesinde bir defada, âyet ve sureleri birbirinden ayrılmamış, ses ve harflere dönüşmemiş bir şekilde, bir bütün olarak dünya semasına inmiş, sonra da Hz. Peygamber'in kalbine parça parça inmiştir. İşte Kur'ân'ın bu parça parça inişi, ihtiva ettiği manaları itibarıyla Kur'ân hafî ya da cehrî okunduğu müddetçe asla kesilmeyecektir (İbnü'l-Arabî, 1985:I/354-355;1999:VIII/286). Kadir gecesinde de, arınıp saflaştığı takdirde bizzat kulun kendi nefsidir (İbnü'l-Arabî, ts.:455). Kısacası Kur'ân'ın her an kalbe yeniden inişini sağlayacak olan ve sûfî hermenötüğünü belirleyen temel husus nazar ve fikri terk ederek tam bir arınmışlık içerisinde manayı bizzat Mutekellim'den almaktır. Bu yönüyle bu yorum metodu insan merkezli değil ilahî hitap merkezlidir; insan metne hükmetmek ve onu dilediği gibi te'vil etmek yerine, ilahî hitabın kendisini şekillendirmesine ve kendisine hükmetmesine izin vermelidir. Bu da ancak, tam bir arınmışlık içerisinde ibadet ederek, takva üzere ve ibadet kastıyla Kur'ân'ı sürekli tilavet etmekle ve Allah'tan kendisine bu manaları açmasını samimi kalb ile istemesiyle mümkündür (Chittick, 1989:242). Kısacası bütün kâinât bir kitaptır, “büyük bir Kur'ân”dır; buna karşılık Kitap da bir kâinâttır. Bu iki kitap arasında bir aracı vardır: İnsan (insân-ı kâmil). O, her iki kâinât/kitabın tabiatına katılmaktadır. Dolayısıyla hem Kur'ân'ın hem de kâinâtın tercümanı olmak durumundadır. İnsanın Hakk Teâlâ ile mevcûdât arasında bir berzah oluşu gibi Hakk ile insan arasında bir berzah olan Kur'ân, bizzat Rahmân tarafından kulun kalbine indirilip öğretilmiştir. Ayrıca peygambere, onu diğer insanlar için tercüme etme (*beyân*) yetisi de öğretilmiştir (Ebu Zeyd, İslâmîyât-II/3).

İşte bu şekildeki bir dil ve varlık anlayışı, anlamın sadece lafzın literal sınırlarına hapsedilmesine ve ilahî hitabın sadece teamül ve tesadüflere bağlı olarak yorumlanmasına engel olmaktadır. Öyleyse anlam, özellikle de

hitab-ı ilahî söz konusu olduğunda, dilin ezeli ve sonsuz yönünü ifade eden kelimelerin/varlıkların Allah'ın ezeli ilmindeki varlıklarına dayanmaktadır. Dolayısıyla anlamın sadece beşerî uzlaşma (*muvâdaa*) ile sınırlandırılması söz konusu olamaz (Ebu Zeyd, İslâmiyât-II/3). Zira dilin sınırlı ve hadis olan, teamüle dayalı zahiri veçhesi, Allah'ın ilm-i ezeliindeki sonsuz anlamlardan sadece bir tanesini temsil etmektedir. Gazâlî'nin ifadesiyle, kendisine hakikatler keşfolunan kimse için hakikat ve mana asıldır, lafızlar tabidir. Zayıf olan bunun aksidir (Gazâlî, 1964:65).

Hasılı sûfilerin te'vîl metodunun temelini şu sûfiyâne esaslar oluşturur: Şeriatin gereklerini; dinî, ahlâki ve tasavvufî bütün pratikleri eksiksiz yerine getirmek suretiyle kesin bir itikat, takvâ, kendi hiçliğini itiraf ve tam bir arınmışlık hali ile yorumu Allah'tan bekleme. İlahî kelâma ait sonsuz anlamların kalbe her an inmesi için tam bir arınmışlık hali üzere hazır bulunma. Ayrıca bütün ön kabul ve şartlanmışlıklardan kurtulma; zira ön kabul-ler; ihtimal dahilinde olan, alışılmışın dışında, yeni ve orijinal bir yorumun kabulüne engeldir. Bütün bunların bir gereği ve uzantısı olarak yorumun daha önce yapılan yorumlarla ve metnin zahiriyle bütünlük sağlayacak şekilde olmasına riayet (Chittick, 1989:232).

Her samimi Müslüman gibi vahyedilmiş metnin doğruluğundan ve geçerliliğinden asla şüphe etmeyen sûfiler zahiri anlamın değerini sürekli korurlar. Zaten sûfinin tahakkuk süreci de şeriaten yani metnin zahirinden başlar. Metnin zâhirinin anlaşılması ise, fukaha ve usûl âlimlerinin yaklaşımlarında görüldüğü üzere dilin ıstılâhî verileriyle gerçekleşir. Fakat sûfinin Kur'an'dan hazzı bununla sınırlı değildir. Zahirin tahakkuku gerçekleşikten sonra manevî miraca paralel olarak Kur'an, adeta Hz. Peygamberin kalbine indiği gibi sâlikin kalbine de tekrar tekrar iner. Bu itibarla sûfi, Kur'an'ı artık dilin sınırlarını aşmış olarak tıpkı Hz. Peygamberin anladığı gibi anlar (Ebu Zeyd, 1993:290). Bu tarz bir tahakkuk bir yönüyle gereklidir zira Kur'an'da zahiri yorumla tam anlaşılmayan ve batınî yoruma muhtaç olan pek çok âyet vardır (Ay, 2011:30-34).

Kur'an'ın zahiri ve batını kuşatan küllî bir hitap olduğu ve bunlardan hiç birisinin bir diğerine öncelenmesinin söz konusu olamayacağı şu şekilde ifade edilir: "*Bil ki Allah (c.c.) insana bir küll olarak; zahirini batınına, ya da batınını zahirine üstün tutmaksızın hitap etmiştir.*" (İbnü'l-Arabî, 1985:V/158) Sûfiler zahire ilişkin hükümlerden başka her şeyi yok sayanları kınamakla beraber vahyin sadece batınî manalarına itibar eden ve zahirini küçümseyenlere karşı da sert konuşur, onların yoldan çıktıklarını ve başkalarını da yoldan çıkarttıklarını söylerler. Metni esas almayan, ona ilavelerle elde edilen aşırı yorumları da tahrif, cehalet ve ciddiyetsizlik

olarak değerlendirirler (Serrâc, 1914:90;İbnü'l-Arabî, 1985:V/158). Zira insanı mutlak saadete götürecektir olan kemâl mertebesi, ancak zahiri ve batını birleştirmekle mümkün olur. Muhakkık sûfiler işâreti, lafzın zahiri ile mananın batınından, birini diğerine tercih etmeksizin birlikte alırlar. Onlar her şeyi işarete hamleden, bu sebeple de ne manayı, ne de ibareyi tespit eden Batınîler gibi değillerdir (Zerrûk, 1968:47).

Allah (c.c.) aynı anlama gelebilecek kelimelerden birini seçip diğerini tercih etmemesi bile sebepsiz değildir. Allah (c.c.) kuluna hitap ederken bir lisanın kelimelerinden birine teveccüh edip diğerini tercih etmezken abesle işgal etmediğine göre lafza yapılan her türlü müdahale, eş anlamlı da olsa başka kelimelere yönelme ehl-i kitabın eleştirilmesine sebep olan (Bakara, 2/75; Mâide, 5/13) tahrif etme anlamına gelmektedir (İbnü'l-Arabî, 1999:VII/99;Chodkiewicz, 2003:47). Kelâmullah'ın sureti üzerindeki bu son derece hassas ve dikkatli tavrın sebebi, bu suretin sadece hakikatin en uygun ifadesi olmakla kalmayıp, Allah tarafından belirlenmiş olması hasebiyle bizzat hakikat olmasındandır; lafız sadece manayı taşımaz, aynı zaman da bizzat mananın kendisidir de. Bu itibarla sûfîlerin tefsir usûlünün batınî manayı lafzın kendisinden başka yerde arayan bir tefsir usûlü olduğunu söylemek zordur. Madem ki Allah hem zahiridir ve hem de batın, Kelâmullah'taki zahiri ve batınî manaları, lafız ve ruhu ayırmak ve hatta birbiriyle çelişir görmek abes olacaktır (Chodkiewicz, 2003:47).

Kısaca, mutasavvıflar, ilahî hitabın yapısındaki zahiri/ibare ve batın/işaret arasında tam bir ayrılık ve çelişki olduğunu düşünmezler. Bu onların dil ve varlık anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Tıpkı varlık yegâne olup zahiri ve batınıyla bir bütünlük arzettiği ve aralarında mutlak anlamda bir ayrılık ve çelişki olmadığı gibi, dil de zâhiri ve batınıyla bir bütündür, bu ikisi arasında mutlak bir başkalığın olması söz konusu değildir. Geleneksel anlam boyutuyla pozitif, insanî dil, sonsuz ilahî kelâmın tecellisinden başka bir şey değildir. Vahyin, aslında bir bütün ve tek olan ilahî dilin zahiri formuyla, yani beşerin diline yansıyan boyutuyla inmesi zorunludur; çünkü vahiy bütün insanlara rehber olarak inmiştir. İnsanî dil, geleneksel pozitif boyutu itibarıyla zahiri anlamı verse de aynı zamanda batınî ilahî anlama da işaret etmektedir. İşte bu yaklaşım, sûfîlerin batın düzeyine nüfûz edebilmek için zahiri boyutunun önemine ısrar etmelerini açıklamaktadır (Ebu Zeyd, İslâmîyât-II/3).

Sûfîlere göre Kur'ân onu okuyanlar için her an yenidir. Şeriat getiren risalet kesilmiştir, artık yeni bir şeriat gelmez, ancak peygamberler vasıtasıyla gelen ve ilâml olunan şeriatî tarif eden risalet sürekli. Bu sebeple de teşriî düzeydeki nüzûlî Hz. Peygamberle tamamlanmış ve bu yönü-

le de mahfuz olan Kur'ân'ın, tarif etme mahiyetinde evliyanın kalbine nüzûlü sürekli, kesilmez (İbnü'l-Arabî, 1999:III/389). Ama her okuyucu onun nüzûlünü idrak edemez, çünkü zihni kendi tabiatıyla meşguldür. Bu durumda okuyanın üzerine sürekli inen Kur'ân onun tabiatının hicabı altında kalmakta okuyucuda bir zevk hasıl olmamaktadır. İşte Hz. Peygamber de, Kur'ân okuduğu halde Kur'ân boğazından aşağıya inmeyen kimselerden bahsederken buna işâret etmiştir (İbnü'l-Arabî, 1999:V/137, 160,189;ts.:455-456). Dolayısıyla tilâvetiyle hemhal olmayan kimsenin kalbine Kur'ân tekrar tekrar inmez. Kur'ân'ı okusa da, okuduğu şeyler hakkında herhangi bir basiret ya da tedebbüre sahip olmaksızın hayalindeki tab'olunmuş ya da kitaplara yazılmış suretlerden lafzen okur. Biz-zat Kur'ân ile hemhal olan sûfi ise nüzûlün lezzetini tadar, dahası bizzat Kur'ân olur (İbnü'l-Arabî, 1999:V/190,VI/176).

Kalb, anlamı lafızlarla sınırlandırmaz. Her kimin kalbine Kur'ân inerse, indirildiği dili bilmese de onu tilâvet esnasında anlar; zira tilâvet esnasında Kur'ân o kimsenin kalbine onu anlamayı sağlayacak olan anlayışla birlikte inmiştir. İşte bu şekilde makamı ve mertebesi Kur'ân olan kimse aradığı her şeyi onda bulur. Zira mü'min kulun kalbine her an Kur'ân'ın nüzûlü onun kalbine Hakk'ın nüzûlü demektir ve böylece Hakk Teâlâ o kulunun sırrından hitap eder. Bu noktada Ebu Medyen şöyle der: *"Aradığı her şeyi Kur'ân'da bulamayan mürid gerçek bir mürid olamaz. Bu derecede bir umumilik ve kuşatıcılık vasfını taşımayan her söz de Kur'ân değildir."* (İbnü'l-Arabî, 1999:V/137). Hiçbir zaman kesilmeksizin sürekli inzal edilmekte olan Kur'ân'ın lafızlarında bir değişme olmaz, hiçbir mü'min Hz. Peygamberin tebliğ etmiş olduğu kelimelerden başka bir kelime işitmez. Çünkü *"Allah'ın kelimelerinde asla değişme yoktur"* (Yunus, 10/64). Fakat bu değişmeyen lafızlar içerisinde en baştan beri mevcut olan sonsuz manalar, hiç biri bir diğerini nakzetmeksizin **tekrar tekrar** iner (Chodkiewicz, 2003:49).

Sûfiler "kelâm"ı anlamak ile "Mütেকellim"i anlamak arasında ayırma giderler. Onlara göre asıl olan "Mütেকellim"i anlamaktır. Sadece kelâmı anlayan kişi Mütেকillim'in kastını açık seçik olarak anlayamaz, hâlbuki anlayışlarını Mütেকellim'den alan ârifler ise hem kelâmı anlar, hem de her okuyuşunda da yeni manalar idrak eder. Mütেকellimin kastını anlamak, idraki doğrudan Mütেকellim'den almak ancak Kur'ân'ın kalbe sürekli iniş-iyle mümkün olur (İbnü'l-Arabî, 1999:V/190). Asıl kazançlı olan, anlayışı her okumada yenilenen kişidir. Rabb'inden bir nur üzere her tilâvetinde daha önceki tilâvetlerinde elde edemediği yeni bir idrak elde eder. İki ayrı tilavetteki idraki bir birine denk olan ise zarardadır (İbnü'l-Arabî,

1999:V/191). Ancak sabit ve değişmez olan kelâmdan sonsuz manaları kullunun kalbine indirecek olan şüphesiz Mutekellim'dir. Kul, bütün nazari kuvvelerini sonuna kadar zorlasa da kendi başına böyle bir noktaya ulaşamaz. Üstelik böyle bir çaba beyhûde olmakla kalmaz, o anda inen mânâyı idrak etme de engel teşkil eder (Chodkiewicz, 2003:49).

Sûfi, zahirden batına geçtikten sonra nihai olarak batını te'villerle de yetinmez, bizzat Hz. Peygamberin şahsında olduğu gibi Kur'ânî sıfatlarla sıfatlanır; Kur'ân'ı okumakla yetinmez, onunla süslenir, onunla ahlâklanır. Kur'ân'ı sadece anlaşılması gereken bir metin olarak görmez, onunla bütünleşir (Ebu Zeyd, İslâmiyât-II/3). Bu noktada Kur'ân tilaveti o derece tecrübi ve tahakkuki bir boyut kazanır ki artık bu tilavetle kişiye nübüvvet makamının nurlarından bir nur bahşedilir (Muhâsibî, 2003:290-291). Kur'ân tilaveti artık sıradan bir okuma ameliyesi değil, insanın zahir ve batın bütün yetileriyle yerine getirdiği küllî bir tilavettir: Lisanın tilâveti olduğu gibi, bütün uzuvların da bir tilaveti vardır. Nefsin, kalbin, ruhun, sırrın ve sırru's-sırr'ın hep ayrı tilaveti vardır. Lisanın tilaveti Kitab'ı tertil üzere okumaktır, cismin tilaveti gerekli amelleri tafsilatıyla yerine getirmektir, nefsin tilaveti ilahî esmâ ve sıfatlarla ahlâklanmak, kalbin tilaveti ihlâs ve tedebbür, ruhunki tevhid, sırrınki ittihâd, sırru's-sırr'ınki ise edebidir (İbnü'l-Arabî, ts.:85-86). Sûfi bu şekilde tam bir tahakkuka yükselir ve artık ona batınından tilâvet eden bizzat Hakk'ın kendisidir; zira o artık Hakk'ın vücûdunda fani olmuştur. Hakk Teâlâ kulunu bu makama yükseltmek istediği ve tilâvetini ona doğrudan işittirmek istediği zaman o kulunu beşerî varlığından soyutlar, bir gölge misâli onu kendi varlığında fani kılar (İbnü'l-Arabî, ts.:88).

6.3. İşârî Yorumun İmkânı ve Geçerlilik Şartları

Osman Nuri Küçük

Kur'ân gerek lafzı gerek bu lafızların delalet ve anlamları bakımından İslâm düşünce tarihinde çeşitli yönlerden ele alınıp incelenmiştir. Bizatihi Kur'ân'ın emri olmak üzere onun üzerinde düşünmek ve inananlar için hidâyet rehberi olma özelliğinden yararlanma istek ve çabası bu yönde eserler telif edilmesine zemin hazırlamıştır. Zamanla çeşitli tefsir türleri oluşmuştur. Kur'ân'ın ilk müfessiri olması hasebiyle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen anlatımlara dayanan ve âyetleri sahabe ve tabiunun rivayet ve uygulamalarına dayanarak açıklayan rivayet tefsiri zamanla yerini âyetlerin aklı ve tefekkür yönüne ağırlık veren ve dirâyet tefsir denilen tefsir türüne bırakmıştır. Rivayet ve dirâyet tefsir türleri yanında Kur'ân âyetlerini toplumsal, lugavî, ilmî, edebî ve hukukî yönden ele alan özellikte tefsirler de yazılmıştır.

Bu oluşum aşamasında mutasavvıflar da yaşadıkları tasavvufi tecrübe ve zevk haline göre âyetlerden manalar çıkarmışlardır. Bu tefsire ilk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle, âyetin işaretinden kalbe doğan mana anlamına gelen işârî tefsir adı verilmiştir. İşaret edilen manaların hissedilip tefsir edilmesi nedeniyle bu ismi almaktadır. Bu tefsir faaliyetine işârî tefsir yanında manevî feyze ve keşfe dayanan anlamında feyzî veya keşfî tefsir de denilmektedir. Zira tasavvufi tefsir faaliyeti âyetin lafzından doğrudan anlaşılan anlamın ötesinde âyetin lafzının işaret ettiği örtük hakikatlerin mevcut olduğunu varsayar. Böylece diğer tefsir ekolleri yanında mutasavvıfların görüşlerini yansıtan tasavvufî-işârî tefsir doğmuş ve çeşitli sûfî büyüklerine ait tefsirler sûfî müelliflerce toplanmıştır.

Tasavvufi tefsir metodu Kur'ân âyetlerinin üst yüzeyinin görünen tabakasının altında yer alan fakat asıl gaye olan anlamı âyetin lafzından kopmadan onunla bir şekilde bağlantılı biçimde ancak daha üst ve alt tabakalara doğru genişleyerek yakalamaya çalışır. Âyetlerin lafzî anlamının ötesinde daha başka anlam katmanları olduğunu ancak bu katmanlara erişmenin tasfiye edilmiş bir kalb ve tezkiye edilmiş nefisle mümkün olduğunu bunun da derûni ve dakik bir çabayı ve ilahi tecelliye gerektirdiğini varsayar. Dolayısıyla işârî tefsir şöyle tanımlanmaktadır: *"Feyzî veya işârî tefsir, manevî yola girmiş tasavvuf erbâbına görünen gizli bir işaret sebebiyle, Kur'ân'ı zâhiri anlamından başkasıyla te'vil etmek olup bu işârî anlamlar ile, bunlardan murat edilen zâhir anlamın arasını uzlaştırmaktır."* (Zehebî, 1976:II/352)

Kur'ân âyetlerinin tefsir ve te'viliyle ilgili bu yorum çeşitliliği bir bakıma İlahi Kitab'ın ne denli bitmez tükenmez bir hazine olduğunu gösterdiği gibi düşünce ve inanç dünyamızı zenginleştiren yapıcı bir rol de üstlenmiştir. Âyetlerin anlamlarını sezme ve özümsemeye nebevi dua ve iltifatın mazharı olan İbn Abbas (r.a.) Kur'ân'ın enginliğini ifade etmek üzere şöyle demiştir: *"Muhakkak ki Kur'ân'ın pek çok dalları, fenleri, zâhirleri, bâtınları vardır. Onun hayran bırakıcı hususiyetleri tükenmez, nihayetine de ulaşılmaz. Ona yumuşaklıkla yaklaşan kurtulur; onun hakkında şiddet ve sertlikle haberler veren ise mahvolur..."* (Zehebî, 1976:II/358)

Kur'ân bir Müslüman açısından inanç ve ibadet tatbikatının temeli olduğu gibi akıl ve tefekküre dayanan etkinliklerin de kaynağıdır. İlahi kelâm sıfatının lafızlara bürünmüş dünyadaki en mükemmel biçimi olduğundan her müminin ilk müracaat kaynağıdır. Dolayısıyla her mümin için İslâm'ın ne demek olduğu onun kutsal metni okuma ve yorumlama metoduna uygun olacaktır.

Kutsal metinlerin ilk bakışta anlaşılan manasının ötesinde ancak vecd haline ermiş olanlarca hissedilen bazı manalar içerdiği fikri ve buna bağlı

olarak oluşan yorumlama metodu sadece mutasavvıflara ve İslâm'a has bir durum değildir. Söz gelimi İskenderiyeli Philon (ö. m.s. 50) bu anlayışın ilk büyük temsilcisi kabul edilir. İslâm dünyasında da Kur'ân lafızlarının ötesinde bâtinî anlam arayan çeşitli düşünce ekollerine rastlanır. Şiiilerin özellikle İsmailiyye kolu bâtını yorumu düşüncelerinin esası yapmıştır. İhvân-ı Safâ ve bazı filozoflar tarafından da bu yorum metoduna başvurulmuştur.

Bu tür yaklaşımlar ile sûfilerin işârî te'vili arasında Kur'ân âyetlerinin ilk bakışta anlaşılan anlamının ötesinde bazı hakikatler daha içerdiği noktında bir benzerlik vardır. Ancak mutasavvıflar tarafından geliştirilen işârî ve feyzî denilen tefsiri bu tür bâtinî ve sırrî tefsirden ayıran en bariz fark şudur. Sûfî müfessir Kur'ân âyetlerinde öncelikli olarak zâhir anlamın murat edilmiş olduğunu reddetmez. Tam aksine Kur'ân'ın anlaşılıp yaşanabilen bir kutsal metin olabilmesinin herkes tarafından anlaşılmasına bağlı olduğunu varsaydığından bunu teşvik eder. Zira Kur'ân âyetlerinin öncelikli olarak bir takım sırlar, bâtinî anlamlar üzerine kurulu olduğunun kabulü Kur'ân'ın herkes için hidayet rehberi olma özelliğinin yerine gizemli ve anlaşılamaz sembollerle örülü bir kutsal metin anlayışını ikame eder. Bu ise âyetlerin anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi Müslümanlar arasındaki inanç ve ibadet birliğine de zarar verir. Bu yüzden sûfî işârî tefsirinde öncelikli olarak zâhir tefsirin gerekli olduğu vurgulanır. Çünkü Kur'ân âyetlerinin zâhir anlamını çok iyi bilmeden Kur'ân'ın sırlarını anladığını iddia eden kimse, Mevlânâ'nın teşbihiyle bir denizin kıyısına gelip meltemini hissetmeden, suya girip yüzmeyen denizin altındaki inciyi gördüğünü iddia eden gibidir.

Ehlisünnet anlayışının dışında kalan bazı bâtinî akımların aksine tasavvuf erbâbı âyetin bâtinî anlamlarına muttali olmuş şahsiyetler için âyetlerin zâhirî anlamının ihmal edilebileceği görüşünü kabul etmezler. Ancak sûfiler âyetin anlamının dil, gelenek ve akli imkânlar kullanılarak elde edilen anlamla sınırlı olmadığını söylerler. Âyetin lafzının işaret ettiği derunî manayı ortaya çıkarmak ise sûfilere göre kalbî tezkiyeye, bireysel gayret ve tefekküre ve ilahi kitabın sırlarını kişiye açmasına bağlıdır. Te'vil masdarının türediği "evvele" fiilinin anlamı da budur. Yani "âyeti ruhi bir çabayla ilk anlamına götürme ve o şekilde anlamaktır." Zira sûfilere göre âyetin lafzından anlaşılan mana ile akli te'vil basit bir tefsir olarak görülmektedir.

Mutasavvıflar dışındaki İslâm âlimleri de âyetlerin bâtinî anlam içerdiğini kabul etmektedir. İşârî/feyzî tefsir ile tümüyle bâtinî ve sırrî sayılan yorum farkını meşhur sünnî kelâm bilgini Sa'duddin Taftazanî, Nesefî'nin "Naslar zâhirleri üzeredir. Bunlardan başka manalara çekmek bâtin ve ilhad ehlinin iddiasıdır" sözü bağlamında *Şerhu'l-Akâid* adlı eserde şöyle açıklar:

“Bâtınîlere bâtinî denmesinin sebebi, nasların zâhir manasını kabul etmediklerinden, onların manasını ancak birinci muallimin bileceğini söylemelerindendir. Onlar, bu şekilde şeriat hükümlerini ortadan kaldırmak maksadını güdüyorlar. Fakat bazı gerçeğe erişmiş bilgilerin ‘Naslar zâhirleri üzeredir. Bununla beraber onlarda sülûk erbâbı sûfilere açılan birtakım ince manalar, gizli işaretler vardır ki bunlarla zâhir manayı bağdaştırmak mümkündür’ şeklindeki sözleri imanin kemalindendir. Mahza irfândır.” (Taftazânî, 1304:274)

6.3.1. İşârî Te’vîlîn İmkânı

Sûfiler işârî yorumun yapılabilişliğini zâhir-bâtın ilişkisi üzerine kurarlar. Bunu da şu meşhur hadise dayandırır. “*Kur’ân’ın bir zâhiri anlamı, bir de bâtinî anlamı vardır. Bu bâtinî anlamın da bir bâtinî manası vardır ki bu yedi bâtinî anlama kadar sürüp gider.*” Buna göre görünen harici mananın derunundaki bâtinî manaların içsel bir sıralanışı bulunmaktadır.

Sûfilerin işârî te’vîle ilgili zikrettikleri diğer bir hadis şudur: “*Kur’ân’ın hiçbir âyeti yoktur ki bir dış yüzü (zahr) bir de iç yüzü (batn) olmasın. Her harfin bir sınırı (hadd) her sınırın da bir doğuş yeri (matla’) vardır.*”

Te’vilâtü’l-Kur’ân adında işârî bir tefsiri de bulunan mutasavvıf Abdürrezak Kaşânî, bu hadisten yola çıkarak şöyle bir izah yapar:

“Hadiste bir âyetin dört farklı anlam düzeyinden bahsedilmiştir. Bunlar sırasıyla zahr, batn, hadd ve matla’dır. Buna göre âyetin zahr-ı lafzın delalet ettiği harici açıklamayı yani tefsiri, batn ise lafzın daha deruni anlamına irca edilmesi suretiyle ortaya çıkarılan içsel yorumunu yani te’vili, hadd ise lafzî delaletin ulaşabileceği sınırı, insanın kendi aklı ve beşeri imkanlarını kullanarak ulaşabileceği en uç noktayı ifade eder. Matla’ ise âlim olan Cenâb-ı Hakk’ı müşahede etmek suretiyle kalbe doğan yani müşahade ve tecelli sonucu kalbe oluşan manalardır.” (Lory, 2001:18)

Bu manaların oluşumunda muhakkık bir velînin mazhar olmanın ötesinde bir etkinliği de esasen yoktur.

Kaşânî’nin, kendi tefsirini nasıl yazmış olduğuna dair aşağıdaki ifadelerini işârî tefsirin yazılış yöntemine bir örnek olması bakımından veriyoruz:

“Uzun zamandan beri kendimi, Kur’ân okumaya ve güçlü bir imarla onun fikirlerini düşünmeye vermiştim; o sırada günlük zikirlerimi (evrâdımı) yerine getirmede titiz davranmama rağmen sürekli göğsüm (sadr) sıkışık, gönlümün (fuâd) içi sarsıntılıydı. Hiç huzur ve sükunet bulamıyordum. Fakat Allah’ım beni Kur’ân okumaktan alıkoymamıştı. Sonunda bu duruma iyice alıştım ve Kur’ân’a adanmakla bağlandım; âyetlerin kadehiyle sunulan ilahi şarabın tadı-

nı tattım. O zaman bu okuyuşlar sayesinde ruhumun dinçleştiğini, göğsümün rahatladığını, şuurumun açıldığını, kalbimin genişlediğini (munbasitu'l-kalb) ve sırrın inkişaf ettiğini hissettim. Her vakit ve her halde rıza halinde idim. Ruhum ise sürekli sabah ve akşamın dinçleştirilen ilahi şarabıyla dolu kadehlere sanki batıyormuşçasına bu lütuf tufanı ve açılışından haz alıyordu. Her âyetin altında bana ifade edilemez derunî anlamlar zuhur ediyordu. Bir yandan onları tam olarak ifade etmekten ve sayıp dökmekten acizdim, diğer taraftan da onları ifşâ edip duyurmaya engel olamıyordum.” (Lory, 2001:19)

Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî kendisinin Kur'ân âyetlerinin *ayn*-ları ile ittisali olduğunu (Kılıç, 2009:188), bütün söylediklerinin ve bütün fikirlerinin “Kur'ân hazreti ve onun hazinelerinden” olduğunu bundan dolayı da kendisine “Kur'ân'ın fehim ve nusretinin” bahşedildiğini söyler (İbnü'l-Arabî, ts.:III/372). Yaşadıkları ilahi tecelli sayesinde muhakkık sûfilerin Kur'ân'la ilişkisini şöyle tasvir eder:

“Bizim evliyâmızdan vâris-i kâmil olan kimseler, Allah'a Resulü'nün şeriatı kanalıyla kendilerini öyle bağlamışlardır ki Allah bâtınî tecelli-i ilahîsiyle onların kalblerinde nebisi ve resulü Hz. Muhammed'e (sav) indirileni anlama (fehm) kabiliyeti açmıştır (feth). Onlarda açılan bu anlayış da onları Allah'ın Kitab'ından rızıklandırmış ve kendilerini bu ümmetin manevî muhaddisleri yapmıştır.” (İbnü'l-Arabî, ts.:I/251)

“*Kim Kur'ân'ı bilir ve onu tahakkuk ettirirse ehlullahın ilmini de öğrenir*” diyen (İbnü'l-Arabî, ts.:I/251) İbnü'l-Arabî kimi söylediklerini anlayabilecek olanları tasvir ederken onları içinde Kur'ân olanlar şeklinde niteler. (İbnü'l-Arabî, 1946:89)

Ortaya çıktığı dönemden itibaren tasavvuf ilminin kendisine özgün bir Kur'ân yaklaşımı olmuştur. Sûfilerin işârî te'vilinin kendine has özelliği sebebiyle ilk dönemlerden itibaren sûfiler kendi Kur'ân anlayışlarını ifade etmek üzere daha ziyade “fehmu'l-Kur'ân” tabirini kullanmışlardır.

Tasavvuf ilminin kaynakları ve zuhuru hakkında bilgi veren, tasavvufkavramlarını en geniş biçimde ele alan ilk tasavvuf klasığı olma özelliği taşıyan Ebû Nasr Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'* adlı eserinde bu konunun “Sûfilerin Kur'ân Anlayışı” şeklinde müstakil bir bölüm halinde ele alınması bunun en bariz delilidir.

Kur'ân geleneksel ehlişünnet anlayışına paralel olarak mutasavvıflar tarafından bütün ilimlerin kaynağı olarak görülür. Serrâc sûfilerin Kur'ân anlayışı ile ilgili bölüme Hz. Peygamber'in şu hadisi ile başlar:

“Kur’ân sağlam bir iptir. O’nun olağanüstülükleri bitmez. O kendisi-ne çok müracaat edilmekle eskimez. O’nunla konuşan doğruyu söy-ler. O’nunla amel eden doğru yoldadır. O’nunla hükmeden adil olur. O’na sanılan doğru yolu bulur.” (Tirmizî, “Sevabu’l-Kur’ân”, 14)

Tasavvuf erbabına göre Kur’ân’ın götürdüğü doğru yola ulaşmanın en sağlam şekli Kur’ân’ı tedebbür, tefekkür, tezekkür, uyanık bir kalb ve diri bir gönülle okumaktan geçer. Bu ise âyetlerin lafızlarını sadece Arap dili, edebiyatı ve rivayetlerle ele almakla yetinmemek anlamına gelir. Kur’ân’ı tedebbür, tefekkür ve tezekkür edebilmenin vasıtası ise huzura erişmiş kalbtir. Diğer bir ifadeyle “kalb-i selim”dir (Bkz. Şuarâ, 26/88-89; Saffat, 37/83-84).

Aynı bir bilgi kaynağına, yani kalbe daha ziyade ehemmiyet vermesi nede-niyle diğer ilimlerden ayrılan tasavvuf, bu bilgi kaynağını Kur’ân’a tatbiki bakımından da özgünlük arz eder. Sûfiler kalbi Kur’ân’ı anlama faaliyeti-nin temel vasıtası olarak görürler.

Buna binaen işâri ve feyzî tefsirin imkânını göstermek üzere sûfilerin kul-landıkları delilleri şöyle sıralayabiliriz.

Kur’ân Allah Kelamıdır. Kelam ise Allah’ın sıfatıdır. Allah için nihayet söz konusu olmadığı gibi kelâmının manası için de nihayet yoktur. Kur’ân’ın lafızları mahluk olsa bile Allah’ın kelam sıfatı mahluk değildir. Dolayısıyla Kur’ân lafızlarının işaret ettiği manalar Allah’ın kelam sıfatına işaret etti-ğinden ilahi sıfattır ve mahluk değildir. Bu yüzden mahlukatın sonradan yaratılmış olan akıl ve idraki ilahi kelamın manasının nihayetine ulaşamaz.

Klasik dönem sûfî büyüklerinden Sehl b. Abdullah Tusteri (ö. 283/896) bunu teyiden şöyle der:

“Kula ilahi kitabı anlama konusunda Kur’ân’dan her harf için bir mana verilmiş olsa, bir âyete verilen mananın nihayetine ulaşıla-maz. Çünkü Kur’ân Allah kelâmıdır. Kelâm ise O’nun sıfatıdır.” (Serrâc, 1996:73)

Ancak şunu hatırlatmak gerekir ki burada bahsedilen nihayetsiz mana ila-hi kitabın ahkâm ve mükellefiyetlerle ilgili zâhir anlamının derunundaki manayı işaret etmektedir. Kişilere göre farklılık arz etmeyen Kur’ân’ın bu yönünün dil, edebiyat ve rivayetlerin aklî yöntemlerle değerlendirilmesiyle anlaşılabilceği konusunda ise sûfilerle onların zâhir ulemâ dedikleri bil-ginler arasında bir farklılık yoktur. Mesele ahkâm ve mükellefiyetler dı-şında Kur’ân’ın manasını anlamada akıl tek başına yeterli bir araç mıdır değil midir, sorusudur. Sûfilerin bu soruya verdikleri cevap aklın Kur’ân’ın manasının nihayetine ulaşmada yeterli bir araç olmadığıdır.

Tasavvufun müstakil bir ilim haline gelme ve kendine ait yaklaşımlarının ortaya konulma sürecinde önemli katkılar yapmış olan sûfî düşünür Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) yazdığı bir eser bu konuyu ele almakta ve sûfîlerin bu konudaki yaklaşımını anlatmaktadır (Muhâsibî, 2004).

Peki, anlaşılacak için indirilmiş olan Kur'an'ın nihaysiz manalarını insanlar nasıl anlayabilir ve istifade edebilir. Kur'an âyetleri için zâhir, bâtın, hadd ve matla' katmanlarından bahsedilmişti. Hadd bir insanın aklı ve beşeri imkanlarını kullanarak âyetin lafzının delaletiyle ilgili varabileceği son noktayı yani sınırı ifade etmektedir. Bundan sonraki aşama ise işârî/feyzî te'vil alanına girmektedir. Buna göre kalbleri kalb-i selim haline gelmiş yani içinde Allah'tan başkası kalmamış velî kulların kalblerine verdiği fetih ölçüsünde Allah kendi kelâmının nihaysiz manalarını bu kullarına bildirir. Mutasavvıflar buna delil olarak şu âyeti hatırlatırlar: *"Şüphesiz ki bunda kalbi olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır."* (Kaf, 50/37)

Dolayısıyla işârî te'vilin mümkün olduğunu ileri süren sûfîlerin bu konudaki ilk delili aklın nihaysiz olan ilahi kelâmın manasını kuşatmada yeterli olmaması, kalbin sezgisinin de bunun için gerekli olduğudur. Buna göre sûfinin kalbi ile âyetin derunî manası arasında bir tevafuk ve aynı tabiatla oluş öngörülmür. İbnü'l-Arabî'nin "Bu söylediklerimizi içinde Kur'an olan bilir" sözü (İbnü'l-Arabî, 1946:89) bu hususun bir ifadesidir.

Sûfîlerin fehmü'l-Kur'an dedikleri işârî/feyzî kavrayış yöntemini dayandırdıkları ikinci delil ise ilahi hitabı kabulde insanların farklı derecelerde olmasıdır. Zira işârî/feyzî kavrayış yöntemine karşı çıkanların itirazları genelde şu gerekçede birleşir.

"İşârî/feyzî tefsirin mümkün olduğunun kabulü herkesin anlayıp rehber edinmesi amacıyla indirilmiş Kur'an'ın manasının evliyâ denilen özel bir zümreye hasredilmesi anlamına gelir. Bu ise Kur'an'ın indiriliş amacına zıttır."

Sûfîler Kur'an'ın muhkem âyetleri ve onların delalet ettiği hükümler açısından müminler arasında bir farklılık olmadığını kabul ederler. Ancak ilahi hitap karşısında insanların farklı derecelerde olduğu bir vakiadır. Serrâc ilahi hitap karşısında insanların hiyerarşisini örneklendirmek için genelden özele giden bir hiyerarşiyi davet, hidayet ve ıstıfa kelimeleri üzerinden açıklar (Serrâc, 1996:73 vd).

İlahi hitabın daveti geneldir, bütün insanları kapsar. Ancak hidayet özeldir. Hidayet ehli kişiler Allah'ın sevdiği kimselerdir. Hidayet edilen insanlar arasından ise Allah bazılarını seçer (ıstıfa). Istıfa ise Allah'ın peygamber olarak görevlendireceği elçilerini seçmesini ifade ettiği gibi müminlerden

daha takvalı olanların diğerlerinden üstün kılınıp seçilmesini de işaret eder. Bunlar arasında da ebrâr, sabikûn ve mukerrebûn gibi nitelemelerle işaret edilen farklı seviyeler mevcuttur. O halde aynı ilahi hitapla muhatap olmalarına rağmen insanlar ilahi hitabı kabul etme noktasında farklı derecede bulunabilirler. Aynı şekilde ilahi emirlere bütün müminler muhatap olmakla birlikte zikir, tefekkür, şükür, itaat, cihad, sabır, takva, huşu gibi birçok ilahi emrin hakikatine erme konusunda müminler farklı derecedir. Dolayısıyla ilahi kelâmı anlama ve hakikatine erme hususunda müminler farklı derecede olabilir. Binaenaleyh neden bazı insanlar işârî/feyzî kavrayışa ehil hale gelebiliyor da bazıları bunu başaramıyor sorusuna verilecek cevap ile aynı davete muhatap olmalarına rağmen neden bazılarının hidayet nasip oluyor da bazılarının bu hidayet nasip olmuyor, sorusu arasında mahiyet itibarıyla fark yoktur.

Serrâc'ın sûfilerin Kur'ân'ı anlama ve ondan hüküm çıkarma konusundaki görüşlerini özetlediği şu ifadesi aynı zamanda tasavvufî te'vilin gaye ve metodunu da belirtmektedir.

“Allah'ın geri bıraktığını öne çıkarmamak, öne çıkardığını da geri bırakmamak; rububiyet konusunda münazaa ve çekismeye düşüp kulluk dışına çıkmamak ve kelâmı tahrife yönelmemek.” (Serrâc, 1996:86)

85

Sonuç olarak denilebilir ki sülûk erbâbı tarafından Kur'ân'ın keşifle yapılan tefsiri keyfi ve marjinal bir metodun sonucu olmayıp tam aksine kendi temel ilkeleri ile kendi iç mantığını barındıran bir tefsir metodudur. Bu tefsir metodu İbnü'l-Arabî ve birçok muhakkık sûfi tarafından uygulandığı gibi İbn Sina ve Hücetü'l-İslâm İmam-ı Gazalî gibi Müslüman düşünürler tarafından da uygulanmıştır (Lory, 2001:23).

6.3.2. İşârî Te'villn Geçerlilik Şartları

Tefsir, Kur'ân âyetlerinin en doğru ve ihatalı bir biçimde anlaşılmasını amaçlar. Bunun için öncelikle Arap dil ve edebiyatına dair tüm kaynaklar kullanılır. İkinci olarak sebeb-i nüzul denilen vahyin indiği koşullarla ilgili elde edilmesi mümkün bilgiler değerlendirilir. Daha sonra âyetlerin anlamını aydınlatan Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere müracaat edilir. Ancak bütün bunların yapılması tefsir faaliyetinde bulunan müfessirin Kur'ân'daki müşkülleri ve kapalı anlamları vuzuha kavuşturacağı anlamına gelmez. İşte bu noktadan sonra te'vil faaliyeti başlar. Tefsir ve te'vil terimleri Kur'ân'la ilgili yorum prensiplerinin uygulamasında bazı farklı kullanımlara rağmen genellikle şu iki alanı ifade eder. Tefsir, geleneğe (riyayat) dayanan bir faaliyettir; te'vil ise akıl ve düşünme (dirayat) çabasına dayanan bir yorum yöntemidir.

Âyetlerin te'vil edilmesinde diğer bir ifadeyle Kur'an âyetlerinin lafızlarından kast edilen manayı bilinen, genel (zâhiri) manasının ötesinde vaz edildiği ilk anlamına döndürme uygulamasında birbirinden farklı iki te'vil metodundan bahsedebiliriz. Bunlar akli te'vil ve işârî te'vidir. Akli te'vil, Arap dili ve nebevî gelenekle ilgili kaynakların eksiksiz kullanımından sonra müfessirin şahsi kanaatinin (re'y) kendi akıl yürütmelerinin tefsire girmesinden ibarettir. Keşfi veya feyzî te'vil denilen işârî yorum metodunda ise Kur'an lafızlarının delaletleri kalbe dayanan sezgisel bir kavrayışla derunî şekilde kavranır. Dolayısıyla gerek akli gerek işârî te'vil Arap dili ve nebevî gelenekle ilgili kaynakların kullanımından sonra devreye girer. Ayrıca bu kaynakların âyetlere getirdiği öncelikli izahları inkâr etmez. Bu yönüyle sûfilerce yapılan işârî yorum, bâtinî-sırrî karakterli yorumlardan ayrılır. Zira bâtinî-sırrî karakterli yorumlarda önemli olan bâtinî yorumdur ve bu yorum bazen âyetin lafzının açık bir biçimde ifade ettiği hükmü iptal edebilir. İşârî yorum metoduyla ortaya konulan hiçbir te'vil ise âyetin Arap dili ve nebevî gelenekle veya bir başka âyetle tespit edilmiş hükmünü iptal edemez. Dolayısıyla Kur'an'ın işârî yorumu bâtinî-sırrî karakterli yorumlardan farklı olarak kendisine özgü özellikler kazanmıştır.

Nitekim işârî bir yorumun geçerli ve kabul edilebilir oluşunun bazı şartları vardır. Bu şartlar şunlardır:

1. Âyetten çıkarılan işârî mananın âyetin zâhirindeki şer'i veya akli hükmü iptal etmemesi.
2. Bir başka yerde bu mananın doğruluğuna bir şahit (delil) bulunması.
3. Bu manaya şer'i ve akli bir muarızın bulunmaması.
4. Bâtin mananın tek mana olduğunun ileri sürülmemesi.

Bu şartlar işârî bir tefsirde eksiksiz bulunduğu o tefsirin makbul olduğu kabul edilir. Makbul olmasının anlamı şudur. Yukarıdaki şartları haiz olan işârî bir yorum akli te'vil metodunu kullanan zâhir ehline anlaşılmaması dahi hemen inkâr ve reddedilmemelidir. Ayrıca bu makbuliyet, işârî te'vili kabul etmenin herkes için bir zorunluluk (vücûbiyet) gerektirdiğini ifade etmez.

Bu hususu bir misâlle *"Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'an'dır. Ona ancak temizlenenler dokunabilir"* (Vâkıa, 56/77-79) âyeti üzerinden açıklayalım.

Âyetin lafzının zâhir delaletine göre âyette geçen ve ancak temizlenenlerin dokunabileceği söylenen Kur'an elimizdeki Mushaf'tır. Buna binaen Kur'an'ın abdestsiz ele alınamayacağına hükmedilmiştir. Şöyle ki Kur'an abdestsiz tutulmaz fakat ezbere okunabilir. Cünûp olan kimse ise, Kur'an'a el süremediği gibi ezbere de okuyamaz.

Âyetin yukarıda bahsedilen zâhir anlamını kabul eden mutasavvıflar âyetin lafzının şu manaya da işaret ettiğini belirtirler. Âyette bahsedilen temizlenenler (el-mutahharûn) ifadesi zâhiri temizliğin ötesinde kalbini manevî pisliliklerden arındırarak manen temizlenen özel kimseleri de işaret eder. Korunmuş kitapta olduğundan bahsedilen Kur'ân-ı Kerim ise sadece elimizdeki Mushaf'ı değil Kur'ân'ın levh-i mahfûzdaki aslını işaret etmektedir. Buna göre ilahi kelâmın elimizde bulunan Mushaf şeklindeki formunun aslının bulunduğu levh-i mahfuzdaki manasına erişmek ve ilahi kelamla bu düzeyde bir ilişki kurabilmek ancak kalb tasfiyesiyle mümkündür. Kalb tasfiye edilmeden Kur'ân'ın bu düzeydeki anlamlarına erişilemez.

İşârî yorumun makbul sayılabilmesi için yukarıda sayılan şartları, verilen bu misâl üzerine uygulayalım. Birinci şarta yani âyetten çıkarılan işârî mananın âyetin zâhirindeki hükmü iptal etmemesine bakalım. Genelde bâtın mananın zâhir manaya aykırı olmaması şeklinde verilen bu şartı biz 'işârî mananın âyetin zâhirindeki şer'î veya aklî hükmü iptal etmemesi' şeklinde verdik. Zira sûfilerce yapılan çoğu işârî te'vil âyetin lafzındaki mananın ötesindedir. Bu yüzden âyeti lafzından ibaret değerlendiren çoğu "zâhir ulemâ" tarafından sûfinin bu işârî/feyzî te'vili imkansız ve zâhire aykırı olarak görülebilmektedir. Zaten bu te'vil metoduna işârî denilmesinin nedeni âyetin lafzından zâhir ehlinin bu tür bir anlam çıkaramamasıdır. Dolayısıyla dil ve aklî te'vil yöntemini kullanarak kendi yöntemiyle âyette göremediği işârî ve bâtınî bir mana 'zâhir ehli'nce çoğunlukla âyetin zâhir manasına aykırı olarak görülerek âyete böyle bir mana verilemeyeceği ileri sürülebilmektedir. Binaenaleyh işârî mana ile lafzî mana arasında kullanılan yöntem farkından dolayı bir farklılık hatta ilk bakışta birbirine zıt gibi görünen bir aykırılık olduğu zannedilebilir. Bu yüzden işârî te'vilin makbul oluşunun birinci şartı bâtın mananın zâhir manaya aykırılığından ziyade işârî mananın âyetin zâhirindeki hükmü iptal edip etmemesiyle ilgilidir.

Şimdi âyetteki işârî te'vilin birinci şartı yerine getirip getirmediğine yani bahsedilen işârî mananın âyetin zâhirindeki hükmü iptal edip etmediğine bakalım. Bu işârî manayı ileri süren muhakkık sûfiler, Kur'ân'a cünûpken veya abdestsiz olarak dokunulabilir şeklinde bir hükmü benimseyip tecvîz ve teşvik etmezler. Aksine âyetin lafzından anlaşılan fikhî hükmün öncelikle korunmasını savunurlar. Dolayısıyla işârî mana âyetin lafzından anlaşılan zâhir hükmü iptal etmemektedir.

Bir başka yerde bu mananın doğruluğuna bir şahit (delil) bulunması şeklindeki ikinci şarta bakalım. Bahsedilen işârî te'vil sûfilerin temizlik anlayışı üzerine bina edilmiştir. Bu anlayışa göre temizlik dıştaki necasetin giderilmesinden ibaret değildir. Dıştaki pislilikler giderilmelidir. Ancak yapılanın

sadece yüzeysel ve kısmî bir temizlik olduğu unutulmamalı, asıl pisliklerin içte olduğu ve esas temizliğin de bunları temizlemekle yani kalb arınmasıyla mümkün olduğu bilinmelidir. Bu mananın doğruluğunu destekleyen başka bir şahitten şöyle bahsedebiliriz. Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerim'de çoğunluğu Mekke'nin varlıklı ve önde gelenlerinden oluşan müşrikler için pislik (neces) ifadesini kullanmıştır: *"Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktir. Onun için bu yıllarından sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar."* (Tevbe, 9/28)

Buna göre müşriklere pislik denilmesi sadece sembolik bir teşbih olmanın ötesinde şirkten doğan içlerindeki manevî pisliklere nispetle söylenmiştir. Temizlik sadece elbise ve beden temizliğinden ibaret olsaydı görünüşleri itibariyle çoğu temiz ve düzenli giyinen bu insanlara âyetle pis denilmezdi. Yine hadislerde işlenen her kötülük ve günahın kalbi kirlettiğini ifade eden anlatımlar mevcuttur. Bütün bu hususlar bahsedilen işârî mananın doğruluğunu destekleyen başka şahitlerin mevcut olduğunu dolayısıyla ikinci şartın da karşılandığını göstermektedir.

Üçüncü olarak bahsedilen işârî manaya şer'î ve akli bir muarızın bulunmasına gelelim. Bahsedilen şer'î ve akli muarız, şariat ve aklın açıkça sabit gördüğü şeydir. Yukarıdaki işârî manaya zıt yani onun ortaya koyduğu anlamın geçersiz olduğunu gösteren şer'î ve akli bir muarız da yoktur. Bu şartta ileri sürülen şer'î ve akli muarız şariat ve aklın açıkça sabit gördüğü bir hükümün işârî mana tarafından ihlal edilmemesidir. Dolayısıyla birinci şart için söylenen şeylerin bu şart için de geçerli olduğunu hatırlatalım.

Dördüncü olarak ileri sürülen bâtın mananın tek mana olduğunun ileri sürülmemesi gerekir. Zaten işârî te'vilin temel varsayımlarından biri Allah'ın bir sıfatı olan ilahi kelâmın sonsuz oluşudur. İşârî mana ise bu sonsuzluktan velînin tasfiye olmuş kalbine inen yansımalar ve tecellilerle meydana gelir. Tecelli ise ne sınırlandırılabilir ne de aynen tekrerrür eder. Dolayısıyla bâtın mananın tek mana olduğunun iddia edilmesi aslında sûfinin bireysel ve mahluk olan istidadının küllî ve gayr-i mahluk olanı istiâp ettiği anlamına geleceğinden işârî te'vilin bahsedilen temel varsayımıyla çelişir. Dolayısıyla işârî/feyzî tefsirin yöntemi bu şartın ön kabulüne mebnidir.

Sûfilerden bu konuyla ilgili rivayet edilen bir çok anekdot mevcuttur. Bir âyeti vird edinerek uzun süre o âyet üzerinde tefekkür eden birçok sûfî bü-yüğü, âyetle ilgili öylesine işârî ve keşfî manalara mazhar olduğunu bildirir ki bunu bir ömür boyu yapacak olması durumunda dahi âyetle ilgili feyzin devam edeceğini anlar. Ancak Kur'ân'ın diğer âyetlerinin feyzinden mahrum olmamak için diğer âyetleri tefekküre geçer. Ayrıca aynı âyetin bir başka sûfinin kalbine açılan başka manaları da olabilir. Binaenaleyh tasavvufî yöntemle ileri sürülen mananın âyetin tek ve nihai manası olduğu ileri sürülemez.

7. Sûfilerin Peygamber Telâkkisi

Halil İbrahim Şimşek

Allah, vahyini insanlara iletmede vasıta ve bu nasslara göre onların manevî hayatlarını düzenlemede kendilerine rehber olmak üzere aralarından peygamberlerini seçmiştir (Bakara, 2/151; Araf, 7/35; Cin, 72/27). Peygamberler vahiy ile belirlenen manevî vazifeleri sebebiyle kulların Allah'a ulaşmasını veya diğer bir deyişle Allah ile kulların râbitasını sağlayan vasıtalar konumundadırlar. İnsanlar ilahî mesajdan uzaklaştıklarında Allah'ın verdiği nübüvvet göreviyle gelen peygamberler onları uyarak Allah'a yakın olmalarını sağlamışlardır. İnsanlar, ancak dinî hayatlarını vahye göre şekillendirmiş, aşk ve mahabbetin birleştiricilik özelliği kendilerine ihsan edilmiş öğretici ve eğitici rehberler olan peygamberlere uyarak manevî (*derûnî*) hayatlarını olgunlaştırabilirler.

Peygamberlerin her biri nübüvvet vazifesinin gereği olarak Allah'tan vahiy ile aldığı emirleri emin bir şekilde insanlara tebliğ ettiği gibi sahip olduğu kendi manevî hayatıyla (*velâyet*) da ümmetine en güzel şekilde örnek veya diğer bir deyişle model olmuştur. Çünkü peygamberler Allah'ın onlara ihsan ettiği görevlerinin gereği olarak insanlara örnek olarak seçilmişlerdir. Peygamberlerin insanlara manevî hayat açısından örnek veya bir çeşit model olmalarına işaretlerle Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır: *"Andolsun! Onlarda sizin, Allah'ı ve âhiret gününü arzu edenler için güzel bir örnek vardır. Kim yüz çevirirse bilsin ki, Allah her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye layıktır."* (Mümtahine, 60/6) Bu âyet-i kerimede işaret edilen örneklikten hareketle kişinin manevî olarak gelişmesini, bunun neticesi olarak da özündeki hakikati keşfetmesini amaçlayan tasavvufî düşünce ve anlayış biçiminin genel anlamda insanlığın ilk döneminden beri süregelen nebevî geleneğin bir tezahürü olarak görüldüğü söylenebilir. İlk insan ve aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Âdem ile başlayan bu manevî rehberlik geleneğinin peygamberler silsilesinin sonuncusu Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından sürdürülmüştür.

Mutasavvıflar amaçlarını ifade ederken genellikle Hz. Peygamber'in uygulayarak hayata geçirdiği dinî hayatı ve onun sahip olduğu manevî yönü kendilerine hedef olarak belirlediklerinden bahsederler. Onlar, telkin ettikleri ve öğrettikleri dinî hayatın en mükemmel şekliyle Hz. Peygamber'in örnekliğinde gerçekleştirildiğini ve ondan öğrenerek yaşayıp kemâle erenler vasıtasıyla da kendilerine ulaştığını belirtmektedirler. Bu açıdan bakıldığında zaman sûfilerin söz konusu yaklaşımlarını bir çeşit "öze dönüş" hareketi olarak görmek mümkündür. Çünkü onlar belli dönemlerde Hz. Peygamber'le sonraki nesiller arasında manevî hayat ve anlayış açılarından

farklılıklar meydana geldiğini söylerler. Dolayısıyla sûfiler, nebevî örneklige dönüşü veya onu zinde tutmayı vurgulamalarıyla Hz. Peygamber'le sonraki nesillerin arasında meydana gelen fark, ayrılık ve uzaklaşmayı ortadan kaldırmak isterler. Böylece onlar, aradaki bağı sağlamlaştırarak Hz. Peygamber'e daha yakın olmayı ve onun manevî örnekliliğini her zaman canlı tutmayı hedeflemektedirler. Sûfilerin bazıları bu anlayışlarını bir adım daha ileriye taşıyarak Hz. Peygamber ile tasavvufi terbiyeyi veren mürşid-i kâmiller arasında çeşitli açılardan bağ kurarlar. Onlara göre, mürşid-i kâmil ve mükemmiller, Hz. Peygamber'in bıraktığı manevî mirasın veya diğer bir deyişle velâyetin gerçek vârisleridir.

Hz. Peygamber'in yaşadığı manevî hayatın sonraki nesillere aktarılması ve onlar tarafından benimsenmesi için yukarıda işaret ettiğimiz mürşit-mürit ilişkisi çerçevesinde birebir eğitim gerçekleştirilip yaşanarak ve yaşatılarak nesilden nesile sürdürülmektedir. Manevî hayatı geliştirme metodunun mürşitlerden silsileler vasıtasıyla müritlere aktarılma hadisesi *"Biz, Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir? Biz ona ibadet edenleriz (deyin)."* (Bakara, 2/138) meâlindeki âyet-i kerimeden de esinlenilerek bazı sûfiler tarafından "Hz. Peygamber'in sahip olduğu dinî hayatı yaşama ve yaşatma" anlamında kullandıkları "insibâğ" (boyanma) kelimesiyle ifade edilir. Tabii olarak burada aynı sûfilerin "kendindeki özellikleri yok edip rehberdeki özellikleri hâkim duruma getirmek" anlamında kullandıkları "istihlâk" (yok etme) kavramına da işaret etmek gerekir. Yani Hz. Peygamber Allah'tan vahiyle aldığını etrafındaki sahabilerine nasıl aktardı ise onlar da muhatap oldukları tabilere ve bu zâtlar da kendilerinden sonraki önder şahsiyetlere bizzat öğretmişlerdir. Bu şekilde Allah'ın emirleri doğrultusunda eğitilerek şekillenen ve gerçekleşen Hz. Peygamber'in manevî hayatı silsile hâlinde aktarılacak söz konusu nebevî renge boyanma hâli gerçekleşmektedir. Böylece her geçen dönemde bir önceki nesilden görevi devralan yeni nesil tarafından sözü edilen sürece süreklilik kazandırılarak bu örneklik devam ettirilip günümüze kadar taşınmıştır.

Hedeflerini kâmil (olgun) olmak ve bu amaca uygun insanlar yetiştirmek şeklinde belirleyen sûfiler, bu yola girenlerin veya insan-ı kâmil olmaya niyet edenlerin kâmilliğin zirvesi ve yegâne rehberi olarak niteledikleri Hz. Peygamber'i örnek almaları gerektiğini ifade ederler. Çünkü İslâm, Hz. Peygamber'in yaşantısıyla onun ümmetine öğretilip benimsetilerek kemâle erdirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de *"Bugün sizin için dininizi olgunlaştırdım, size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'a râzi oldum."* (Maide, 5/3) buyrulurken bu gerçeğe işaret edilmiştir. Hz. Peygam-

ber, kendisine gönülden bağlanan sahabilerinin arasında sahip olduğu diğer görevlerinin yanı sıra bir mürşid-i kâmil ve mükemmil olarak her zaman öğreticilik ve manevî eğitcilik vazifesini yürütmüştür. O'nun bu örnekliğine ve öğreticiliğine işaretle âyet-i kerimede şöyle buyrulur: *"Odur ki, ümmilere kendilerinden olan ve onlara Allâh'ın âyetlerini okuyan, onları temizleyen (yücelten), onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi. Oysa onlar, önceden açık bir sapıklık içindeydiler."* (Cuma, 62/2) Bu âyet-i kerimeye dikkatle bakıldığında Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu toplumu eğitime, onlara kitap ve hikmeti öğretme ve onların kendisi gibi olmalarını sağlamak için görevlendirildiği açık bir şekilde vurgulanmaktadır.

Sahabiler dinî hayatlarında karşılaştıkları veya çözemedikleri meseleleri bizzat Hz. Peygamber'e sorarak halletmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber onların aralarında olup onların hem muallimi hem mürşidiydi. Sahabilerden sonra gelen nesil (*tâbiler*) onların sahip olduğu bu şanstı uzak kaldılar. Fakat bu sonraki neslin örnek alacağı kişiler işaretle âyetinde şöyle buyrulmaktadır: *"Muhacirlerden ve Ensar'dan (İslam'a girmekte) ilk öne geçenler ile onlara güzel bir şekilde uyanlar var ya Allah onlardan razı olmuş ve onlar da O'ndan razı olmuşlardır..."* (Tevbe, 9/100) Hz. Peygamber de hadis-i şerifinde *"Ashabım yıldızlar gibidir. Onların hangisine uyarırsanız hidayete ersersiniz."* (el-Aclûnî, 1352 H.: 1/132) buyurarak sonraki nesillerin örnek alacağı kişilere işaret etmiştir. Âyet-i kerimede de belirtildiği gibi bu zâtlar öncü nesil olup bizzat Hz. Peygamber'in terbiye, eğitim ve öğretiminden geçen sahabilerdir. Onlar, tecrübe ettikleri manevî hayatlarıyla muhatap oldukları yeni neslin rehberleridirler. Sahabiler, "tâbiler" olarak nitelendirilen kendilerinden sonraki bu nesli, Hz. Peygamber'in kendilerini eğittiği şekilde bizzat yaşayarak ve yaşatarak yetiştirip onlara hâl, hareket, ahlâk ve tavırlarıyla birer rehber ya da diğer bir tabirle model oldular. Böylece manevî eğitim silsilesinin ilk iki halkası oluşmuştur.

Hz. Peygamber'in ashabını göremeyen veya onların yaşadıkları dönemi idrak edemeyen sonraki nesle gelince, onlar da kendi aralarındaki "tabiûn" neslinden kâmil ve örnek şahsiyet oluşturmuş insanlara uyararak bu manevî mirasın sürekliliğini sağlamaya çalışmışlardır. Onlar, kendilerine örnek olan mezkûr insanlardan aldıkları terbiyeyi ve eğitimi daha öncekilerin yaptığı gibi kendi muhataplarına aynen aktarmışlardır. Böylece her dönemde bu manevî görevi yürüten veya kendilerine böyle bir sorumluluk yüklenen insanlar var olmuştur.

Sûfilere göre vahye muhatap olan her peygamberin nübüvvet göreviyle birlikte kendine has velâyet yönü de vardır. Nübüvvet, genel anlamıyla sınırları vahiy ile belirlenmiş bir "emin elçilik" ve "örneklik" görevidir. Al-

lah, vahyi peygamberlere iletmek ve onlara örneklik yapmak üzere büyük meleklerden Cebrail'i elçi yaptığı (Nahl, 16/102) gibi nübüvvet görevleri sebebiyle peygamberlerini de insanlarla kendisi arasında vasıta kılmıştır. Velâyet ise, her peygamberin nübüvvetinin yanı sıra kendi iç dünyası diyebileceğimiz derûnî (*manevî, ruhsal, tasavvufî, irfânî, mistik*) hayatını yansıtmaktadır. Velâyet açısından peygamberler (*nebîler*) birbirinden farklı derecelerde olabilir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de "İşte o elçilerden kimini kiminden üstün kıldık..." (Bakara, 2/253) meâlindeki âyet-i kerimeyle peygamberlerin her birinin bazı manevî ve ferdî durumlarına göre diğerlerinden farklı yönlerinin olduğuna işaret edilmektedir. Bu sebeple peygamberlerin konumları ve örneklikleri ele alınırken onları sadece nübüvvet değil aynı zamanda velâyet yönleriyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

Tarihî süreçte bazı âlimler arasında nübüvvet ve velâyet konusunda pek çok açıdan tartışmalar yapılmış olup bu bağlamda birçok eser yazılmıştır. Mesela söz konusu bu tartışmaların bir başlığını "peygamberlerdeki nübüvvet mi yoksa velâyet mi daha üstündür?" sorusu oluşturmaktadır. Bu konudaki tartışmaların tasavvufî boyutunun ötesinde mezhebî yaklaşımlardan kaynaklanan farklılaşmalar da söz konusudur. Özellikle bazı Şia âlimlerinin mezhep anlayışları gereği "velâyet" ve ona bağlı olarak "imâmât" konusunda diğerlerinden (sünnî âlimlerden) farklı bir tutum sergiledikleri bilinmektedir.

Sûfilerden bazıları peygamberlerin velâyetleri ile nübüvvet görevleri arasında mukayese yapmışlardır. İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) velî, nebî ve resûl kelimelerinin terim anlamları bağlamında karşılaştırmalı bir tahlil yapmaktadır. Ona göre "velî", "nebî" ve "resûl"den daha kapsamlı bir terimdir. Bunun yanı sıra o, "nebî"nin de "resûl"den daha kapsamlı olduğuna dikkat çekerek, bu üç kelimenin en dar anlamlısının "resûl" olduğunu savunmaktadır. Çünkü her "resûl" aynı zamanda "nebî" olmasına rağmen, her "nebî" resûl değildir. Bir "nebî"nin "resûl" olarak anılması için Allah'ın ona tanzim edici nasslar vahyetmesi gerekir. Her "nebî" aynı zamanda "velî" olmasına karşın, peygamberlerin dışında hiçbir "velî" nübüvvete sahip değildir. Bir kişinin "nebî" sayılabilmesi için onun Allah tarafından elçilik göreviyle seçilmiş olması lazımdır. Burada özelden genele doğru bir anlam açılımı söz konusudur. Aksi durumda ise anlam daralması gerçekleşmektedir. Bunun ötesinde İbnü'l-Arabî'ye göre "Velî", Allah'ın güzel isimlerinden (*esmâ-i hüsnâ*) biri olması sebebiyle diğer ikisinden daha üstündür. Dolayısıyla Allah'ın isminin tecellisi olarak kendisine belli bir sınır konulmayan "velâyet" kıyamete kadar varolacaktır. Fakat hem risâlet hem de nübüvvet görevi resûl ve nebîlerin son halkası olan Hz. Peygamber'le

tamamlanmıştır. Hz. Peygamber'den sonra herhangi bir nebî veya resûl gelmeyeceği sabittir. İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber'den sonraki devir için kullandığı “nübüvvet-i âmmе” kavramından kastettiği ise velîlerin velâyetinden başka bir şey değildir (İbnü'l-Arabî, 1980:167-168).

İbnü'l-Arabî'nin yukarıda arzedilen görüşlerine göre velâyet, resûl, nebî ve velîlerde bulunan ortak bir özellik olduğu açıktır. Nübüvvet ve risâlet görevleri peygamberlerin son halkası Hz. Muhammed'le sonlandırılmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in müjdeleme (*tebşîr*) ve uyarma (*tenzîr*) görevleri (Bakara, 2/119) onun vefatından sonra sona ermemiş olup bu vazifeler velâyete ulaşmış insân-ı kâmiller veya velîler vasıtasıyla devam ettirilmektedir.

Bazı meşhur sûfiler açık veya örtülü bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini paylaşmadıklarını belirtmişlerdir. Nakşebendî silsilede önemli bir yeri olan İmâm Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye (ö.1034/1624) göre velîlerin nebîlik mertebesine erişmesi imkânsızdır. Çünkü nübüvvet makamına nispetle velâyet, sonu olmayana nispetle sonlu olan gibidir. Dolayısıyla İmâm-ı Rabbânî, ancak bu konularda bilgisi az olan birinin “velâyet nübüvvetten daha üstündür” ya da bir başkasının “nebî'nin velâyeti onun nübüvvetinden daha üstündür” diyebileceğini belirtmektedir (Sirhindî, 1977:1/437).

Tarihî süreçte hem İbnü'l-Arabî hem de İmâm Rabbânî'nin yukarıda kısmen ifade ettiğimiz görüşlerinin önceki ve sonraki savunucuları veya karşıtları fikirlerini açıkça öne sürmüşlerdir. Tarafların söz konusu bağlamda yaptıkları fikir tartışmaları yazılan eserlerde önemli bir yer oluşturmaktadır.

“Nübüvvet” peygamberlerin onu elde etmek amacıyla özel gayretleri olmadan Allah'ın insanlar arasından seçerek onlara verdiği ilahî bir görev olmasına rağmen velâyetleri onların manevî amelleri, tecrübeleri ve ilahî sevgi-de derinleşmeleri neticesinde Allah tarafından onlara ihsan edilen bir lütfur. Kur'ân-ı Kerim'de bu duruma işaretle şöyle buyrulmaktadır: “*Onlar iman etmiş ve takvaya ermişlerdir.*” (Yunus, 10/63) Ancak âyetlerde ifade edildiği üzere Allah katında peygamberlerin velâyet dereceleri birbirinden farklıdır. Mesela bu duruma işaretle âyetle şöyle buyrulmaktadır: “*İşte o elçilerden kimini kiminden üstün kıldık. Allâh onlardan kimine konuştu, kimini de derecelerle yükseltti...*” (Bakara, 2/253) Fakat burada kullarının velâyet derecelerindeki farklılığı ancak Allah'ın bildiği unutulmamalıdır.

Tasavvufî düşüncüyü yargılayıcı yaklaşımı benimseyen bazı kişiler tarafından iddia edildiği gibi sûfiler nübüvvet-velâyet mukayesesinde farklı

düşünen belli bir zümre dışında kendi şeyh/mürşitlerini veya velîleri peygamberlerden herhangi biriyle aynı seviyede veya ondan daha üstün görmemektedirler.

Sûfilerin kesin kabulüne göre peygamberlik (*nübüvvet*) görevi Hz. Muhammed ile sona ermiş olup ondan sonra gelen nesillerden ortaya çıkan hiçbir kâmil mürşit veya velî şahsiyetin nebî ve resûl konumunda veya makamında değerlendirilmesi söz konusu değildir. İlk dönem sûfilerinden olmakla beraber bazı şâhiyeleriyle meşhur olan Bâyezid-i Bistâmî (ö.234/848 veya 261/875) peygamberlerin hâlleri yönünden diğer insanlardan üstünlüğüne işaretlerle şöyle der: “*Siddikların (evliyâ) son hâlleri peygamberlerin ilk hâlleridir, peygamberlerin son hâllerini ise kapsayacak bir sınır yoktur.*” (el-Kelâbâzî, 1980:85) Çünkü sûfilere göre Hz. Peygamber’in manevî hayatını yaşayarak ve yaşatarak devam ettirme amacına hizmet eden velîler veya mürşid-i kâmillerin Hz. Peygamber’e gelen vahiyleri anlamak ve yorumlamaktan öte onun zıddına veya uygulamasını değiştirerek farklı bir şekilde hüküm koyma gibi görevleri olamaz. Fakat sûfiler, Kur’ân-ı Kerim’in âyetlerinin maksadını kendi manevî yükseliş derecelerine göre elde ettikleri kalbî keşifler ve ilhâmlarla anlamaya çalışırlar. Yoksa onlar kendilerini veya velî mürşitleri vahiy gelen peygamberlerin konumunda görmezler.

8. Sûfilerin İnsan ve Âlem Telakkisi

8.1. İnsan-ı Kâmil

Ahmet Ögke

Yüce Allah’ın zât, sıfat, isim ve fiilleriyle en mükemmel biçimde kendisinde tecelli ettiği *insan-ı kâmil*, tasavvuf düşüncesine göre âlemin var oluşunun ve varlığını sürdürmesinin sebebidir. Hakk’ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan *insan-ı kâmil*, “*kendini bilen, Rabb’ini bilir*” sırtına ermiş, bütün isimleri ve sıfatlarıyla Cenâb-ı Hakk’ı en güzel şekilde temsil yeteneğini kazanmış, tahkiki irfânı ve marifeti gerçekleştirmiş *gavs, kutub, hakiki mürşid* gibi adlarla da anılan olgun kişidir. İnsan-ı kâmil olabilmek için bir başka kâmil insanın eğitiminden geçmek gerekir. Hakk’ın tam olarak zuhur yeri olan insan-ı kâmil makamına ulaşan, Hakk’a ermiştir. Onu gören, Hakk’ı görmüş gibidir; onu seven Hakk’ı sever.

İnsan-ı kâmil konusu, ontolojik açıdan İbnü’l-Arabî’nin temellendirdiği *varlık mertebeleri* bağlamında ele alındığında daha doğru anlaşılabilir. İbnü’l-Arabî’ye göre âlemin varlık sebebi insan-ı kâmildir. Cenâb-ı Hakk’ın ilk tecellisi (*hakikat-i Muhammedîyye*) olan *insan-ı kâmil*, aynı zamanda varlık mertebelerinin sonuncusudur. *Lâ-taayyün* dışındaki bütün

mertebelerin hakikatlerini kapsadığı bu evrede *insan-ı kâmil*, bir kavramın ya da mecâzî ve izâfî anlamda var olan bir şeyin değil, hakiki mânâda var olan bir insanın adı ve sıfatıdır. Bu anlamda insan-ı kâmil Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Bu makama erişen evliyâullah ise onun vârisidir. Onlar, *Muhammedî hakikatî* en güzel şekilde üzerlerinde taşıdıkları ve temsil edebildikleri için kâmilirdler.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile netleşen ve *Abdülkerim el-Cilî*'nin (ö. 820/1417) *el-İnsânü'l-Kâmil* adlı eseriyle kemâle ulaşan *insan-ı kâmil* kavramı maddî ve manevî, kesif ve latîf, zulmânî ve nûrânî, cismânî ve rûhânî, süflî ve kutsî âlemde var olan her şeyi, Yani Hakk'ın her mertebedeki tecellilerini ve kemâllerini kendinde taşıyan kişiyi ifade eder. Bu bakımdan Hak ile halk arasında bir köprü görevi görür. O, ilahî varlık için en büyük şâhid ve delildir. Bu delil, öteki delillerden çok daha güçlüdür; çünkü ilahî isim ve sıfatlar hiçbir varlıkta insan-ı kâmildeki kadar parlak bir şekilde görünmez. O, Allah isminin mazharı, yaratılışın gayesi ve Allah'ın halîfesidir.

Gerçek insan-ı kâmil olan Hz. Muhammed ile onun vârisi olan *insan-ı kâmilin* bir özelliği de Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış olması dolayısıyla ahlâkî kemâle sahip bulunmasıdır. Şerîat, tarîkat, hakikat ve marifet bakımından tam ve ergin bir kişi olan insan-ı kâmilin sözleri doğru, işleri iyi, ahlâkî güzeldir; marifet sahibidir, yani eşyâyı ve ondaki hikmetleri gereği gibi bilir.

İnsan, Cenâb-ı Hakk'ın kendi nefesiyle verdiği ilahî ruh sâyesinde varlıkların (eşyâ) hakikatini ve sırlarını kavrama yeteneğine sahiptir. İşte o, bu yönüyle Allah'ın isim ve sıfatlarını potansiyel olarak kendinde bulundurmaktadır. O'nun cemâl ve celâl sıfatlarını kendinde toplamıştır. Kâmil bir mürşidin terbiyesi altında, nefsin bütün görünümelerini (atvâr) aşip rûhî kemâle eren insan, kendinde potansiyel olarak bulunan ilahî isim ve sıfatların yansıdığı bir *ayna* hâlini alır.

Bir başka açıdan da âlem bir ayna, *insan-ı kâmil* ise bu aynanın *cilâsı* gibi düşünülmüştür. İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem önce ruhsuz bir karaltı şeklinde ve cilâsız bir *ayna* gibiydi. İnsan-ı kâmilin yaratılışıyla âlem aynası cilâlanmış oldu. İbnü'l-Arabî der ki: "*Mâsivâda Allah'ın gölgesi insan-ı kâmildir. Allah'ı ancak o bilir. O, Allah'ın gözüyle bakar. Bu âlemdeki maksat odur. Hakk'ın suretiyle kemâle ermiştir. Allah, yerde ve gökte olan her şeyi onun emrine vermiştir.*"

Mutasavvıflara göre, "*âlem büyük insan, insan ise küçük âlem*"dir. Çünkü insanın fizikî ve biyolojik yapısı, âlemin bir özeti mâhiyetindedir. Âlemdede

var olan her şeyin bir benzeri insanda da bulunmaktadır. “*İnsan, zâtı bakımından sonradan yaratılmış olması dolayısıyla Hak’tan gayridir; fakat sahip olduğu ilahî hakikat itibariyle ise Hakk’ın aymıdır*” denmiştir. Bu hakikati ve manevî yönü dikkate alınarak insana *âlem-i kübrâ* (büyük âlem) da denmiştir.

Konuyla ilgili düşüncelerin tutunmasında ve yaygınlaşmasında, birtakım âyet, hadis ve sûfi fikirlerinin yanı sıra Hz. Ali’ye (k.v.) ait şu sözünün de büyük payı vardır: “*Sen, kendini küçük bir varlık sanırsın. Oysa en büyük âlem sende gizlidir.*” Şeyh Gâlib’in şu dizesi de aynı mânâdan alınan ilhâmla söylenmiş olmalıdır:

*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen*

8.2. Hakikat-i Muhammediyye

Ahmet Ögke

Hakk’ın zuhûr ettiği en yetkin yaratılmış tecelli yeri, en özel anlamıyla *insan-ı kâmil* demek olan *hakikat-i Muhammediyye*, Yüce Allah’ın bütün güzel isimlerini kendinde barındıran *ilk taayyünle* birlikte olan zâttır. Bütün varlıklar ilahî bir ismin özel tecelli yeridir. Ancak Hz. Muhammed (s.a.v.) bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplayan anlamındaki *ism-i câmiin* (*ism-i a’zam=Allah*) mazhanı olabilen yegâne kimsedir.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) altmış üç yıllık zamanla sınırlı cismânî hayatından ayrı bir varlığı daha vardır. Allah’tan başka hiçbir şey yokken yaratılan Hz. Muhammed’in bu hakikati, bütün âlemlerin var olma sebebi ve gayesidir. Dolayısıyla her şey bu hakikatten ve bu hakikat için yaratılmıştır. O, varlık formlarında Hakk’ın tenezzülünün ilk aşamasıdır. Bu yüzden *hakikat-i Muhammediyye*, hakikatler hakikatinin suretidir. İnsan kemâllerinin ulaşabileceği en son nokta olan *hakikat-i Muhammediyye*, bütün varlığın hakikatlerini kendisinde toplayan *insan-ı kâmilin* yetkin suretidir.

Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed (s.a.v.)’i şu şekilde tasvîr etmiştir: “*O, müslümanlar için en güzel örnek (Ahzâb, 33/21), en yüce ahlâka sahip (Kalem, 68/4), Hak için şahid, müjdeleyici ve uyarıcı, aydınlatan bir ışıık (Ahzâb, 33/45-46), âlemlere rahmet (Enbiyâ, 21/107) ve peygamberlerin mührü (sonuncusu)dür (Ahzâb, 33/40).*”

Rûh-i Muhammedî, Nûr-i Muhammediyye ve *Kelime-i Muhammediyye* gibi eş anlamlı terimler de kullanılan *Muhammedî hakikat*, bütün peygamber ve velîlerin ilimlerini aldıkları bir kandildir. Resûl-i Ekrem’in rûhu ve nûru

bütün insanlardan, peygamberlerden, hatta meleklerden önce yaratıldığından, Efendimiz, insanlığın manevî babasıdır. Hz. Âdem ise insanların mad-detten babasıdır. “*Âdem toprakla su arasında (tam yaratılmamış) iken ben peygamber idim*” (Tirmizî, Menâkub, I; Müsned, IV, 66; V, 379.) rivâyeti dikkate alındığında, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in yaratılış bakımından bütün varlıkların ve peygamberlerin ilki, milâdî 610 yılında peygamberlikle görevlendirilmesi bakımından ise peygamberlerin sonuncusu olduğu açığa çıkar.

“*Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik*” (Enbiyâ, 21/107) âyetiyle Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’e izâfe edilen “*Allah’ın yarattığı ilk şey benim rûhumdur*” (el-Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, I, 265-266) sözü bir arada düşünülürse konu daha iyi anlaşılmış olacaktır. Mutasavvıflar, “*Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır*” ve “*Allah’ın yarattığı ilk şey kalemdir*” rivâyetlerindeki akıl ve kalem de hakikat-i Muhammediyye olarak yorumlamışlardır. Muhammedî nurdan akıl tezâhür etmiş, o da kalem olarak zuhur etmiştir. “*Biz ilk olan sonuncularız*” (Buhârî, Vudû’, 67; Cuma, I, 12; Enbiyâ, 54; Müslim, Cuma, 19, 21; Nesâî, Cuma, I; Dârimî, Mukaddime, 3) hadis-i şerîfi de aynı mânâyı desteklemektedir.

Yine bir hadis-i kutsîde Cenâb-ı Hakk’ın “(Ey Muhammed!) *Sen olmasaydın, sen olmasaydın kâinâtı, felekleri yaratmazdım*” (Hâkim, el-Müstedrek, II, 615; Keşfü’l-Hafâ, II, 164) hitâbı ile “*Beni gören, Hakk’ı görmüş olur*” (Buhârî, Tâbîr, I; Müslim, Rüyâ, 10-13) hadis-i şerîfi bir arada düşünülürse, hakikat-i Muhammediyye’nin varlık evreni içerisindeki konumu ve taşıdığı anlam daha iyi kavranır.

Peygamberlerin sonuncusu olma mührü (*hâtemü’l-enbiyâ*) Hz. Muhammed’e (s.a.v.) ait olduğu için, o Hak ile halk arasında durur; bilgi almak için Hakk’a yönelir, ardından bilgi vermek için halka döner. Hz. Âdem’de tecelli edip daha sonra öbür peygamberlere intikal eden, Hz. Muhammed beden olarak dünyaya gelince ona intikal edip onda karar kılan nur, ölümünden sonra onun mîrasçıları konumundaki âlimlere ve âriflere intikal etmiştir. Kâinat da o nur sebebiyle varlığını sürdürür.

Tasavvuf tarihinde hakikat-i Muhammediyye fıkırine ilk önce *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî*’de (ö. 283/896) rastlanmakla birlikte o, bu terimi açıkça dillendirmemiş ve bunun bir yaratma sebebi olduğunu söylememiştir. Daha sonra *Hallâc-ı Mansur*, *Aynü’l-Kudât el-Hemedânî* ve *Ruzbihân Baklî* tarafından çok etkili tasvirlerle konunun ana hatları çizilmiş ve nihayet *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî* ve *Abdülkerim el-Cîlî* tarafından açıklanarak son şeklini almıştır.

Zâhir ulemâsı, bâzı hadis bilginleri ve Hanbelîler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu şekilde anlaşılmasının onu tanrılaştırmak anlamına geleceğini söyleyerek bu anlayışı küfür ve şirk saymışlardır. Hakikat-i Muhammediyye fikrinin Yeni Eflâtunculuk'taki *logos* veya İskenderiyeli Aziz Clemens'in (ö. 215) peygamberlik konusundaki görüşlerine benzediğini, bunun önce Şîî çevrelere, oradan da tasavvufa geçtiği ileri sürülmüştür. Ancak, yukarıda kısaca değindiğimiz Kur'ân-ı Kerim'in çizdiği Hz. Muhammed portresi ve bu âyetlerle anlamca örtüşen hadis-i şerifler göz önünde bulundurulacak olursa, birtakım yanlış anlamaları engelleme çabasından ya da konuyu bütün boyutlarıyla derinlemesine kavrayamamaktan kaynaklanan bu tür iddiaların temelsiz olduğu ve tasavvuftaki *hakikat-i Muhammediyye* düşüncesinin ana hatlarıyla Kur'ân ve sünnetten beslendiği anlaşılacaktır.

Nitekim yaratılışı sevgi ve aşk temeline dayandıran *hakikat-i Muhammediyye* fikri, İslâm ilim geleneğinin ana unsurlarından biri olan Türk İslâm edebiyâtının gelişmesine önemli katkılar sağlamış ve birçok İslâm şâirine İlham kaynağı olmuştur.

*Aşk eyledi muhâtab-ı "levlâke mâ halak"
Fahr-ı cihânı hâlık-ı perverdigârdan* (Riyâzî)

*Sana mahsûs lutfudur Hakk'ın
Tâc-ı "levlâk" u taht-ı "ev-ednâ"* (Şeyhülislâm Yahyâ Efendi)

*Kalmış idi cümlesi ketm-i ademde bî-vücûd
Geldi bi'l-cümle bürûza aldı nûrundan cilâ*¹⁴ (N. Seyfullah)

*Yüzün bir mâh-ı tâbândır ki nûrundan cihân rûşen
Ki etrâfında mürseller sanasın ayn-ı ahterdir*¹⁵ (Y. Avni)

*Sensin ol mâye-i fitrat ki senin zâtınla
Fahr ider Âdem ü Havvâ'daki mâ ile tîn*¹⁶ (Rüşdî Sahaf)

*Muhammedün beşerun lâ ke'l-beşer
Bel hüve yâkütün beyne'l-hacer*¹⁷ (Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî)

¹⁴ "Eğer o olmasaydı, Vücûd mertebelerinin sonuncusu olan varlıklar (Zât'ıa bilkurve) vücudsuz olarak kalırdı. Bu varlıkların hepsi, Peygamber (s.a.v.)'in nûrundan cilâ alıp görünür oldular."

¹⁵ "Yüzün parlak bir aydır ve bütün dünyâ senin nûrunla aydınlanmıştır. Etrâfında halka olan peygamberler, sanki yıldızlar gibidir."

¹⁶ "Yaratılış (fitrat) mayası sensin. Âdem ve Havvâ'da olan su ve çamur, senin zâtınla övünür."

¹⁷ "Hz. Muhammed elbette beşerdir; melek değil, bir insandır. Ama senin bildiğin gibi sıradan bir beşer değildir. Belki taşlar arasında yâkut ne ise, insanlar arasında Hz. Muhammed de odur, en az o kadar değerlidir."

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Adonis, *Sûfizm ve Sürrealizm*, çev. Nurullah Koltas, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Cambridge University Press, Cambridge 1939; *Tasavvuf*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İslamda Manevî Hayat, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Ayraç Yayınları, Ankara 1998.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969; *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİF. Yayınları, Ankara 1974; İstanbul 1998.
- Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu, İbn Acibe'nin el-Bahrü'l-Medid Adlı Tefsiri*, (İnsan), İstanbul 2011.
- Aydın, Mehmet S., "İnsan-ı Kâmil", *DİA*, c. XXII, ss. 330-331.
- Azzâm, Muhammed Mustafa, *el-Mustalahü's-Sûfî Beyne'l-Tecrübe ve'l-Te'vîl*, thk. Taha Abdurrahman, Rabat 2000.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Kâtipoğlu, MEB. Yayınları, İstanbul 1997.
- Burns, Gerald L., "Gazalî'nin Tasavvufî Hermenötiği", çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar-Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000, ss. 423-426.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997; "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 39, Ankara 1987, s. 387-406.
- Chittick, William, *The Sûfî Path of Knowledge: İbn al-Arabî's Metaphysics*, The State University of New York, Albany 1989; *The Self-Disclosure of Gad, Principles of İbn al-Arabî's Cosmology*, State University of New York Press, New York 1998.
- Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman -Hakikat, Şeriat ve Muhyiddin İbn Arabî-*, çev. Atila Ataman, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.
- el-Cîlî, Abdülkerîm, *el-İnsânü'l-Kâmil (İnsan-ı Kâmil)*, çev.: Abdulaziz Mecdî Tolun, İstanbul 2010.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Haz: Muhammed Abdül-Hakim, (Darü'l-Kitabi'l-Mısırî), Kahire 1991.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, c. XV, ss. 179-180.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî*, İsam Yayınları, İstanbul 2008; *İslâm Metafizisinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü'l-Te'vîl: Dirâsetün fi Te'vîli'l-Kur'an inde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, III. Baskı, (Darü't-Tenvîr), Beyrut 1993; *İlahi Hıtabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara 2001; "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi üzerine -İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an-", çev. Ömer Özsoy, *İslâmîyât*, Ankara 1999, c.II, Sy.3, s.15-38.

Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991; *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1992.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, 3. Baskı, İstanbul 1990.

Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Gale, Richard M. "Mysticism and Philosophy", *Contemporary Philosophy of Religion*, Ed., Steven M. Cahn-David Shatz, Oxford University Press, Oxford 1982.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1959 4 c. -III ve IV. Ciltler (mühlikât ve münciyât bahisleri); *İhyâü Ulûmiddîn*, Dârü'l-Mârife, Beyrut 1982; *el-Munkız mine'd-Dalâl*, trc. Ahmet S. Fırat, İstanbul 1978; *el-Munkzu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB. Yayınları, İstanbul 1994; *Mışkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Kahire 1964.

Gilis, Charles-Andre, *İslam ve Evrensel Ruh*, çev. Alpay Mut, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Gril, Denis, "Adab and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn Arabî", *Muhyiddin Ibn 'Arabî, A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tieman, (Element Books), Dorset 1993.

Gümüşhânevi, Ahmed Ziyaaddin, *Câmiu'l-Usûl*, nşr. Edip Nasruddin, Beyrut 1998.

Hakim, Suad, *El-Mu'cemu's-Sûfî*, (Daru'n-Nedra), Beyrut 1981; *el-Mu'cemü's-Sûfî*, *el-Hikmetü fî Hudûdi'l-Kelime (İbnü'l-Arabî Sözlüğü)*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul, 2005.

Hakim Tirmizî, Muhammed b. Ali, *Beyânu'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, thk. Nicholas Lawson Here, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1958.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982; İstanbul 1996.

İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Ala Afîfî, Kahire 1946; Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul 2006; *Fütühâtü'l-Mekkiyye I-IV*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire ts.; haz: Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, I-IX, Beyrut 1999; tahkik: Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Hey'etü'l-Misriyye, I-XIV, Kahire 1985; haz.: Dr. Mahmud Mataracı, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2002; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, I-IX, Beyrut 1999; *Kitâbu'l-İsfâr, Resail*, thk. Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire, ts.; *Mevakîü'n-Nücûm ve Metaliu Ehilleti'l-Esrar ve'l-Ulûm*, thk. Halid Ebu Süleyman, Âlemü'l-Fikr, Ukletü'l-Müstevfiz, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî* içinde, (E. J. Brill), Leiden 1919; *Abâdile*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1994; *Kitâbu't-Tecelliyât, Resail*, thk. Muhammed İzzet, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ts.

- İbnü'l-Manzûr, Cemâlüddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dârü's- Sâdr, Beyrut 1954.
- Iqbal, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Hafeez Press, Lahor 1977.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1990; "Sûflilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991, ss. 67-68.
- el-Kâşânî, Abdurrezzâk, *Mu'cemü Istılâhâtü's-Sûfiyye*, thk.: Abdü'l-Âl Şâhin, Dârü'l-Menâr, Kâhire 1992.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhari, *et-Ta'arruf li mezheb-i ehli't-tasavvuf*, haz. Mahmud Emin en-Nevâvî, Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1980; *et-Ta'arruf li mezheb-i ehli't-tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1992.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul 2009; *Sûfî ve Şiir*, İnsan yayınları, İstanbul 2004; *Şeyh-i Ekber*, İstanbul 2009; *Anadolu'nun Ruhü*, İstanbul 2011.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an Sembolizmi*, Kılıç Yayınları, Ankara 1991; "Kabe'deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme", *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1987-1992
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*, thk. Saîd Kuteyfe, Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire 1999; *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1991; *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil Mansur, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, İstanbul 2010.
- Landau, Rom, "The Philosophy of Ibn 'Arabî I", *The Muslim World*, c. XLVII, no: 1, 1957, s. 58.
- Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir*, çev. Harun Şencan, İstanbul 1986; *Yirminci Yüzyıl-da Bir velî*, terc. Betül Ö. Çiçek, İstanbul 2009.
- Lory, Pierre, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul 2001.
- Macdonald, D. B., "İlham" mad., *The Encyclopedia of Islam*, (E. J. Brill), Leiden 1986, c. III, s. 1190.
- Mahmud, Zeki Necîb, *Mevkîf mine'l-Mitâfzîkâ*, Dârü's-Şurûk, Kahire 1993; "Tarikatü'r-Remz inde İbn Arabî fî Dîvanı 'Tercümânî'l-Eşvâk'", *Kıyem mine'l-Tûras* içinde, Dârü's-Şurûk, Kahire 2000.
- Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev.: Mehmed Ali Ayni, haz.: Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul 2006.
- el-Mekkî, Ebu Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb*, Kahire 1933.
- Mevlânâ, *Mesnevî I-VI*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 1990.

- Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*, haz. Filiz-Küçük, İstanbul 1998; *Fehmu'l-Kur'ân*, thk., Hüseyin Kuvvetli, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1982; *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dârü'l-Kindî, Beyrut 1982; *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân Akıl ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2003; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, Kahire 1982.
- Myers, Gerald E. *William James, His Life and Thought*, Yale University Press, London 1986.
- en-Neseffî, Azîzüddîn, *el-İnsânü'l-Kâmil (Tasavvufî İnsan Meselesi)*, çev.: Mahmut Kanar, İstanbul 1990.
- Nicholson, R. A., *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004.
- Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40, ss. 119-126.
- Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 4, ekim-aralık 2003.
- Schwarz, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev. A. Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma' fi'l-Tasavvuf*, thk. Reynold A. Nicholson, E. J. Brill, London 1914; *el-Luma'*, thk. Abdulhalim Mahmud, Mektebetü's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Kahire 2002; *el-Lüma'*, *İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Dârü'l-Ma'rife), Beyrut, ts.
- Şebusterî, Mahmud, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB. Yayınları, İstanbul 1988.
- Taftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerh u Akâidi'n-Nesefiyye*, İstanbul 1304.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Topbaş, Osman Nuri, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2002.
- Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend*, İstanbul 2002.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1995.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf Ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994; İstanbul 2004.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn I-II*, Kahire 1976.
- ez-Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Kavâidü'l-Tasavvuf*, tsh. Muhammed Zehrâ en-Neccâr, (Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye), Kahire 1968.

2. BÖLÜM

TASAVVUFUN
DOĞUŞU

TASAVVUFUN DOĞUŞU

— | Ali Bolat

1. Asr-ı Saadet

Bir şeye isteksiz olmak, değer vermemek anlamına gelen zühd; dünyaya, maddeye ve eşyaya, tasavvufî kullanımıyla “masiva”ya değer vermeme, dünyadan ve dünyalık peşinde koşmaktan yüzçevirme, hayatı âhirete dönük olarak yaşama, bu amaçla ibadetlere sarılma demektir. Başka bir ifadeyle, İslâm’daki ruhânî ve manevî hayatın aldığı şekle zühd, bunun temsilcilerine de zâhid adı verilir. Bu anlayışın temeli halvet, tebettül, takva, tevekkül, zikir, riyâzet, verâ, hüzn, sabır, aşk, muhabbet, cehennem korkusu ve ümit üzerine kuruludur. Bu ruhanî ve manevî hayatın seyrini ifade etmek üzere, tasavvuf tarihinde asr-ı saadetten itibaren tabiîn ve tebe-i tabiîn devrini kapsayan ve Horasanlı ünlü zâhid Şakîk-i Belhî’ye kadar (ö. 194/809) devam eden hicrî iki asırlık zaman dilimi zühd dönemi olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemi daha iyi ve sağlıklı değerlendirebilmek için Emeviler dönemi öncesi ve sonrası itibarıyla ele almak yerinde olur kanaatindeyiz. Bu ayırım zühd hareketinin dinamikleri itibarıyla yapılmış olup, asr-ı saadette zühdü besleyen unsurlar Kur’ân-ı Kerim ve sünnet olarak karşımıza çıkarken, bundan sonra, özellikle Hz. Osman devrinden itibaren patlak veren hadiseler, Emevî yönetiminin keyfî uygulamaları ve bunların psikolojik ve sosyal yansımaları, zühd hareketini şekillendiren önemli bir unsur olmuştur.

İnsanoğlunun dünya hayatına karşı tutumunu ifade eden bu durum, din ve milliyeti ne olursa olsun her zaman ve kültürde varolagelen bir kabuldür. Sözgelimi, İbnü’l-Cevzi, menfaatine düşkün, putperest Arap toplumunda

dahi, insanların içinde bulundukları durumdan rahatsız olan, buna bir tepki olarak örneğin, Kâbe'nin civarında hayatını sürdüren ve ibadetle meşgul olan insanlardan bahsetmektedir (İbnü'l-Cevzî, 1989:161). Keza “Hanifler” adı verilen ve putlara tapmaktan sakınan bazı şahısların da aynı şekilde hareket ettikleri bilinmektedir. Hz. Peygamber’e risalet gelmeden evvel de Hıra mağarasında uzlete çekilip, yılın belirli zamanlarında inziva hayatı yaşadığı ve burada Allah’ı tefekkür ile meşgul olduğu malumdur.

Tabii ki bu durum, zühd hareketinin gayr-ı İslâmî kökene dayandığı anlamına gelmemektedir. Kabul edilmelidir ki mistik eğilim bütün dinlerde müşterek bir husustur. Ancak, mistik duygunun tezahürleri, her inancın kendine özgü hususiyetlerini taşımaktadır.

Tasavvuf tarihinde de zühd telakkisi İslâm’ın kendi dinamikleriyle ortaya çıkan ve bilahare kitleleşen bir hareket olarak karşımıza çıkmış, bu anlayışın Kur’ân-ı Kerim’den sonra birinci derecede kaynağı Hz. Peygamber’in zahidane hayatı olmuştur. Bu itibarla ilk olarak Allah Rasulü’nün dünya hayatına bakışının ortaya konulması zühd hadisesinin anlaşılması için elzemdir.

1.1. Bir Zâhid Olarak Hz. Peygamber

Kur’ân-ı Kerim’de “Yüce bir ahlâk üzere” olduğu (Kalem, 68/4) ifade edilen Hz. Peygamber’in yaşantısı zahidler için bir model olmuştur. Bu durum sadece nübüvvet sonrası değil, nübüvvet öncesi için de geçerlidir. Zira o, risalet öncesi yalnız başına tefekküre dalar, bunun için inzivaya çekilir, burada maddî hayatın bütün kaygılarından uzak kalır, düşünceye dalar.

Hayatı boyunca üst üste iki gün arpa ekmeği ile dahi karnını doyurmayan, bazen bir ay boyunca mübarek hanelerinde sıcak aş pişmediği anlar yaşayan, “Ey Allahım, Muhammed ailesine yetesiye rızık ihsan eyle” diye dua eden Hz. Peygamber’in sofrasının değişmeyen yiyeceği hurma ve sudur. Günlük hayatında son derece sade ve mütevazî yaşayan Hz. Peygamber’in hanımları bir aralık bu mütevazî hayata dayanamayarak dünyalık istemişler, Hz. Peygamber de onları ya dünyayı ya da Allah ve Rasulünü seçmekte serbest bırakmış, eşlerinden bir ay da ayrı yaşamıştı. Bu sürenin sonunda Allah Rasulü’nü ziyarete giden Hz. Ömer gördüğü manzara karşısında kendini tutamayarak ağlamıştı. Zira o (s.a.v.), bir hasır üzerinde yatmış, hasır mübarek vücudunda iz bırakmıştı. Bilahare, Allah Resulü’ne olan tutumlarından pişmanlık duyan hanımları şu ilahi hitaba muhatab oldular: *“Ey Peygamber, hanımlarına söyle, eğer dünya hayatını ve zevkini istiyorsanız, gelin sizi donatayım ve güzellikle bırakıp salıvereyim. Yok eğer Allah*

ve Rasulünü, ahiret yurdunu seviyorsanız bilin ki Allah sizden ihsan sahibi olan hanımlara büyük ecirler hazırlamıştır.” (Ahzâb, 33/28-29).

İbn Mesud’dan rivayet edildiğine göre Rasûl-i Ekrem bir hasırın üzerinde uyumuş, hasır onun vücudunda izler bırakmıştı. Kendisine bir yatak temin edilmesi teklif edilince, “Benim dünya ile ne işim var? Ben dünyada, seferi esnasında bir ağaç altında gölgelenen sonra da oradan çekip giden bir yolcu gibiyim” cevabını vermişti.

Hız. Aîşe’nin, geceleri ayakları şişene kadar ayakta durup ibadet ettiğini haber verdiği Hız. Peygamber, kul peygamber veya melik peygamber olmak arasında muhayyer bırakıldığını, kul peygamber olmayı tercih ettiğini ifade etmiş, sahabeye de zühde yönelmeyi telkin etmiştir: “*Kendisine dünyada zühd verilmiş ve az konuşan bir kimseye rastladığınız zaman ona yaklaşın; çünkü onun telkin ettiği şey hikmettir*” (İbn Mace, Zühhd, 1).

Serrâc, Hız. Peygamber’in, ashabına ve onlardan sonra gelenlere yön veren özellikler içerisinde şunları sıralamaktadır (Serrâc, 1960: 139): Haya, sehâ, tevekkül, zikir, şükür, hilm, sabır, afv, merhamet, müsamaha, şecaat, rıfk, ihlas, sıdk, zühd, kanaat, huşu’, haşyet, heybet, havf, reca, Hakk’a iltica, ibadet, mücadele.

“*Dünyada zahid ol ki Allah seni sevsin, insanların elinde olan şeylere karşı da zahidce davran ki insanlar da seni sevsin*” (İbn Mace, Zühhd, 1) buyuran Allah Resulü bir gün Abdullah b. Ömer’in omuzuna elini koyarak, kendisine dünyada ya garib bir insan gibi veya bir yolcu gibi olmasını tavsiye etmiştir. Bu nedenle dünyaya hak ettiğinden fazla değer vermemek esastır. Bu manada dünyaya ve dünyalığa kul olmayı yeren pek çok sözü mevcuttur:

“Ahirete nazaran dünyanın değeri sizden birinizin parmağını denize daldırmasına benzer. Parmağı ile denizden aldığı suyu göz önüne getirsin” (Müslim, Cennet, 55).

“Ademoğlu karından daha fena bir kap doldurmamıştır” (Tirmizi, Zühhd, 48)

“Eğer dünyanın Allah katında sineğin kanadı kadar bir kıymeti olsaydı, kâfir bir kimse ondan bir yudum su içemezdi.” (Tirmizi, Zühhd, 13).

Bütün bu örnekler Hız. Peygamber’in dünya adına ne varsa terk ettiği anlamına gelmemektedir. Onun vurguladığı husus Kur’ân-ı Kerim’den hareketle dünyaya gönlü kaptırmamak, sadece hak ettiği kıymeti vermektir. “*Allah’ın sana verdikleri içinde ahiret yurdunu ara ve dünyadan nasibini*

de unutmama" (Kasas, 28/77) âyeti mucibince Allah'ın helal kıldığı şeyleri haram kılma cihetine gitmemiş ve zühd konusunda zaman zaman aşırıya kaçan sahabeyi uyarmıştır. Bunun yanı sıra Allah Rasulü, dürüst ve emin tacirlerin nebiler, siddıklar ve şehitlerle beraber olacağını ifade etmiş, ashabına sahip oldukları mallardan İnfâkta bulunmalarını telkin etmiştir:

"Dünyada zahidlik, ne helali haram kılmak ne de malı-mülkü terk etmektir. Dünyada zahidlik, ancak Allah'ın elinde olana, kendinde olandan daha fazla güvenmen; başına bir musibet geldiğinde, musibet başında olduğu sürece onun ecir ve mükafatından ümitli olmandır." (Ebu Nuaym el-İsfahânî, 1987: I, 69)

Şüphesiz ki, Hz. Peygamber'in zahidliğinin belirgin özelliklerinden biri de onun cömertliğidir. Her zaman son derece mütevazî bir hayat süren Allah Resulü, bir ganimet dağıtımını sonunda, hissesine düşen bir sürüyü hayranlıkla seyretmekte olan ve henüz Müslüman olmayan Safvan b. Ümeyye'nin durumunu fark ederek, "Hoşuna gitti ise sürü senin olsun" demiş, buna inanamayan Safvan da Müslüman olmuştur.

1.2. Ashâb-ı Kirâm'ın Zühd Hayatı

Sûfî kitabiyatı içerisinde özellikle Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-Evliyâ*, İbnü'l-Cevzî'nin *Sıfatü's-Safve* ve Şarânî'nin *et-Tabakatü'l-Kübrâ*'sında sahabenin kılık-kıyafet, yeme-içme, barınma konularına dair, nimetlere değer vermemek, ibadet ve taatle meşgul olmak, tevekkül, Allah korkusu merkezinde tezahür eden zahidane yaşantılarından örneklerle fazlasıyla yer verildiğini görmekteyiz.

Hz. Peygamber'de olduğu gibi, ashabında da bu dünyanın geçici ve bir imtihan alanı olduğuna yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Bunun da esası, dinin emirlerine mutlak olarak boyun eğmek ve bu hususta tevekkülden ayrılmamaktır. Bu nedenle dünya malını hor ve hakir görmek, dünyalığa ve zenginliğe önem vermemek ilk müslümanların şiarı olmuştur. Dünya hayatını bu çerçevede değerlendiren ve ona göre yaşayan sahabenin hayatında şatafatı çağrıştıran bir unsur görmemiz mümkün değildir.

Sahabenin zahidane tercihleri tabiidir ki sûfiler için İlham kaynağı olmuş, bu manada onlar Hz. Peygamber'in telkinlerinin müşahhas örnekleri konumunda görülmüştür. Kur'ân-ı Kerim'de yanlarının yataklarından uzak kalan, korkarak ve umarak Rablerine yakaran ve kendilerine verilen rızıktan İnfâk eden kişiler şeklinde tanımlanan (Secde, 32/16), geceleri az uyan, şehirlerde istiğfar eden (Zariyat, 51/17-18) sahabe içerisinde özellikle Hulefâ-yı Râşidîn'in ayrı bir yeri olduğu görülmektedir.

a. Hz. Ebu Bekir

Kureyş'in en büyük tacirlerinden biri olmasına rağmen Hz. Ebu Bekir (ö. 13/634) oldukça sade bir hayat sürmüştür. Sahip olduğu mal varlığı onun zühdüne engel olmamış, gerektiğinde her şeyini İnfāk etmekte tereddüt etmemiştir. Bir muharebe için yardım toplandığı sırada bütün malını Allah ve Rasulüne bağışlayan, ailene ne bıraktığı sorusuna da "Allah ve Rasulünü" cevabını verecek derecede diğergam olan Hz. Ebu Bekir, halifelégi döneminde de zühd hayatından vazgeçmemiş, insanın dünya zinetine düşkünlüğü nedeniyle kalbinde gurur ve kendini beğenme huylarının egemen olacağını ifade etmiştir.

Bir gün kendisine ilkrām edilen yemeğin şüpheli olduğunu öğrenince ağzına parmağını sokarak yediğini çıkarmış ve "Eğer bu lokma, canım çıkmadan geri gelmeyecek olsa yine de zorlardım. Çünkü ben, Allah Rasulü'nün, 'Haramla beslenen vücuda yakışan cehennemdir' dediğini işitmiştim, demıştır (Tirmizi, Cum'a, 38).

Ahiret azabı endişesinden, *"Keşke hayvanların yiyeceği bir ot olaydım da bu azab korkusunu, hesap gününün şiddetli kaygısını çekmeseydim"* (Serrâc, 1960:171) diyecek kadar derin ürperti duyan Hz. Ebu Bekir, sūfilere göre marifete dair konuşanların başında gelir. Tasavvuf düşüncesinde, marifetin nihayetinin Allah'ın hakkıyla bilinemeyeceği, O'nun idraklerin ötesinde olduğu görüşünü sūfiler Hz. Ebu Bekir'den naklen benimsemişlerdir.

b. Hz. Ömer

Allah Rasulü'nün kendisinin, "Bu ümmetin muhaddesi (İlhâma mazhar kişisi)" olarak tanımladığı Hz. Ömer halife iken üzerinde on iki yama bulunan bir elbise ile halkın karşısına çıkıp hutbe irad edince kızı Hafsa, Allah'ın bol rızık ve hayır ihsan etmesi nedeniyle daha yumuşak elbiseler giymesini, daha güzel yemekler yemesini telkin etmişse de o, Allah Resulü'nün çektiği geçim sıkıntısından bahsederek Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir'in gittiği yoldan gitmeye devam edeceğine söylemiştir.

Ebu Musa el-Eş'arî'ye yazdığı bir mektupta, dünya hayatında ahireti kazandıracak amellere ulaşabilmek için zühdden daha faziletli bir şey olmadığını ifade etmiş; yol üzerinde bir çöplüğün kenarından geçerken, "İşte gönülden kendisine bağlandığınız dünya bu çöplük gibidir" demiştir.

"Sabır ve şükür iki deve olsaydı hangisine bineceğimi düşünmezdim" diyen Hz. Ömer, kendisine fakirlikten şikâyet gelen bir adama "Eğer bir gecelik yiyeceğin varsa fakir değilsin" cevabını vermiştir. Hz. Ömer, dün-

yaya karşı mesafeli olmasını ve ahireti tercih etmesini önermiştir: “Ahirete dair işlerde zarar etmektense dünyaya ait işlerde zarar ediniz. Böylesi sizin için daha hayırlıdır.” Hz. Ömer’in, sahip olduğu dünyalığın hesabını verme konusunda büyük endişe duyduğu, bu nedenle son derece hassas davrandığı görülmektedir: “*Dünya dolusu altınım olsa, Allah’ın azabından kurtulmak için onu sadaka verirdim.*” (Ebu Nuaym el-İsfahânî, 1987:I/52). Ona göre, insanın dünyaya ait ne kadar az meşguliyeti olursa o kadar huzura erer: “*Dünyada az ile yetinmek kalb ve cesed için rahatlıktır*” (Abdullah b. Mübarek, 1992:147).

c. Hz. Osman

Hz. Ali’nin, “*Onlar ki iman ettiler, salih ameller işlediler, inandılar, sonra ittika ettiler ve ihsan ettiler. Şüphesiz Allah ihsan edenleri sever*” (Maide, 5/93) âyetinin kapsamında olduğunu ifade ettiği (Ebu Nuaym el-İsfahânî, 1987:I/56) Hz. Osman, hayâsı, gece ibadetine düşkünlüğü ve hüznü ile temayüz etmiş; bunun yanında, mal varlığını Allah yolunda harcamakta tereddüt etmemiş, “Eğer ben İslâm’da açılan bir gediği bu malla kapatacak olmasaydım, bunu toplamazdım” demiştir. Bunca malvarlığına rağmen dünya hayatının geçiciliğini unutmayan ve nefsi zaman zaman sınamaktan da geri durmayan Hz. Osman bir defasında bahçesinden bir miktar odun sırtlamış, eve götürürken bu manzarayı görenlerden, hizmetçilerine niçin taşıttırmadığını soranlara, bunu nefsi denemek için yaptığını, nefsi-ne ağır gelip gelmediğini test etmek istediğini ifade etmiştir.

“Hayrı dört şeyde buldum” diyen Hz. Osman bunları şu şekilde sıralamıştır:

Nafilelerle çok meşgul olup Allah’ın sevgisine ermeye çalışmak,

Allah’ın emirlerinin ifasında ve yasaklarından sakınılmasında sabır göstermek,

Allah’ın takdirine rıza göstermek,

Nazar-ı ilahiden haya etmek. (Serrâc, 1960:136-137).

d. Hz. Ali

Tasavvuf geleneğinde sahabe arasında ayrı bir yeri olduğu kabul edilen Hz. Ali’nin bu hususiyeti, Onun Hz. Peygamber’den, özel bir bilgi almış olmasına ilişkin nakledilen rivayetlerle de bağlantılıdır. Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’de ilmin zahiri ve bâtınının bulunduğunu ifade etmesi, tarikat silsilelerinin büyük çoğunluğunun Hz. Ali’ye dayandırılması, ayrıca Hz. Peygamber tarafından cehri zikir telkin edildiğinin benimsenmesi Hz. Ali’ye verilen ehemmiyeti göstermektedir.

Hız. Ali'nin zühüd ve takvası da aynı derecede dikkat çekmektedir.

“Bütün hayır şu dört şeyde toplanmıştır: Susmak, konuşmak, bakmak ve amel etmek. Her konuşma ki Allah'ı anmıyor, o boştur; her susma ki tefekkürle değildir, sehvidir; her bakma ki ibretle değildir, gaflettir; her hareket ki Allah'a ibadet değildir, fetrettir. Allah o kula rahmet etsin ki nutkunu zikir, susmasını fikir, nazarını ibret, hareketini ibadet yapar” sözü onun dünyaya bakışını özetler mahiyettedir (Serrâc, 1960:140).

Bir gün hazinenin bulunduğu yere gelmiş ve “Ey sarı ve beyaz (altın ve gümüş) dünyalıklar, gidin benden başkasını kandırın” demiştir. Ona göre insanları bu dünyaya bağlayan şey, tûl-i emel sahibi olmak ve aşırı isteklerdir: “Tûl-ı emel size ahireti unuttururken hevaya tabi olmanız sizi Allah'tan uzaklaştırır” diyerek insanları bu iki konuda dikkatli davranmalarını konusunda uyarmış; “Zühüd nedir?” sorusuna, “Dünyayı ister Müslüman ister kâfir yesin buna aldırnamandır” cevabını vermiştir (Kelabazî, 1980:109).

Serrâc, hulefâ-yı râşidinin temel hususiyetlerini tasavvufî bakış açısıyla değerlendirmiş; Hız. Ebu Bekir'i, dünyayı tamamen terk ederek her şeyini Allah yolunda İnfâk edenlerin; Hız. Ömer'i dünyanın yansını Allah yolunda, diğer yansını da aile ve akrabalarının hukuku için ayıranların; Hız. Osman'ı dünyalık biriktiren, ancak biriktirdiğini Allah yolunda harcayanların; Hız. Ali'yi de dünyaya meyletmeyen, dünya kendisine geldiği halde onu reddedenlerin önderi olarak tanımlamıştır.

e. Suffe Ashabı

Sahabe içerisinde ashab-ı suffice olarak adlandırılan grubun İslâm'ın ruh hayatında ayrı bir yeri vardır. Sayıları hakkında değişik rivayetler bulunan ashab-ı suffice için Mescid-i Nebevî'nin yanındaki hücreler tahsis edilmiş idi. Aralarında Ebü'd-Derdâ, Ebu Musa el-Eş'arî, Ebu Hüreyre, Ebu Zerr el-Gıfarî, Süheyb-i Rumî, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mesud ve Selman-ı Farisî'nin de bulunduğu bu zümre, yaşayış ve davranışları bakımından ilk zahidler için birer örnek durumunda görülmüştür.

Vakitlerinin çoğunu Hız. Peygamber'in mescidinde ilim öğrenmekle ve ibadetle geçiren ve burada barınan sahabeye ad olarak verilen suffice ashabının bunun dışında bir meşguliyetleri yoktu. Sayıları 70 ile 300 arasında değişen bu zümre hem hadis hem de özellikle tasavvuf ilmi açısından ayrı bir yeri haizdir. Sahabe içerisinde zahidane tercihleriyle temayüz etmiş olanlar daha çok suffice ashabı içerisinde. Onların bir dünyalık edinmemeleri, daha çok ibadet ve riyazât ile meşgul olmaları gibi hususiyetleri ilk zahidler hatırlatmaktadır.

Suffe ashabının hususiyetlerine dair Ebu Hureyre demiştir ki:

“Ehl-i Suffe’den 70 kadar kişiyi tanırım; hiçbirinin üzerlerini örtecek bir şeyi yoktu. Yalnız omuzlarına aldıkları bir örtüleri vardı. Bu örtü kimisinin baldırlarına, kimisinin de topuklarına kadar inerdi. Avret yeri görünmesin diye elleriyle örtülerini toplamaya çalışırlardı.” (Buhari, Salat, 58).

Önde gelenleri içerisinde, Hz. Peygamber’in, kendisini Selman-ı Farisi ile kardeş yaptığı Ebü’d-Derdâ (ö. 32/652), müslüman olmadan önce ticaretle meşgul iken, daha sonra ticaretle ibadeti beraber yürütemeyeceği kanaatine varmış ve ticareti bırakmış, bütün zamanını Allah Resulü ile beraber geçirmeye gayret etmiştir. Hz. Ömer, kendisini Dimaşk kadısı olarak tayin ettikten sonra dahi zühd hayatını terk etmeyen Ebü’d-Derdâ, henüz Müslüman olduğu zamanlarda ibadete aşırı düşkünlük göstermiş ve ailesini ihmal etmiş; Selman-ı Farisi, İslâm’ın böylesi bir tutuma izin vermediğini söyleyerek onu uyarmıştır.

“Bilmeyene bir kere, bilip de yapmayana yedi kere yazıklar olsun” diyerek ilmi ile âmil olmanın önemine işaret eden Ebü’d-Derdâ, Allah’ın rızasını kazanmanın yolunun dünyayı terkten geçtiğini ifade etmektedir: “Allah’ın dünyayı hakir addettiğini en iyi gösteren şey şudur ki; Allah’a ancak orada isyan edilir ve dünyayı terk etmedikçe Allah’tan hiçbir şey elde edilemez” (Câhiz, 1968:I/145). Ona göre dünyadan değerli olan şeyler, insana Allah’ı hatırlatanlardır: “*Allah’ı anmak ve ona götüren şeyler müstesna, dünya ve onda olanlar melundur*” (Abdullah b. Mübarek, 1992:135).

Ashab-ı suffeden Ebu Zerr el-Gıfârî (ö. 32/652), Hz. Peygamber’in vefatından sonra yaşanan üzücü hadiselerden dolayı inzivaya çekilmiş, özellikle Hz. Osman döneminden itibaren, Şam’ın fethinden sonra servetin bollaşması ve Müslümanların lüks içinde yaşamaya başlamasından rahatsızlık duymuştur. Bu esnada Şam’da bulunan Ebu Zerr, seleflerinde gördüğü sadeliği arıyor, bu nedenle Hz. Osman’dan zenginlerin malından zekât dışı da vergi alarak fakirlere dağıtmasını istiyordu. Onun Hz. Osman idaresine karşı olmasının en önemli nedeni zenginleri koruduğuna olan inancıydı. Hz. Peygamber’in, haklarında “Yeryüzünde Meryem oğlu İsa’nın zühdü üzere yaşar” dediği (Tirmizi, Menakıb, 36) Ebu Zerr, zamanının ileri gelen devlet ricalini, özellikle Muaviye’yi mal biriktirmedeki hırsından dolayı tenkit etmiş ve onlara,

“Ey iman edenler, doğrusu hahamların ve rahiblerin çoğu, halkın mallarını haksız yollardan yerler ve insanları Allah’ın yolundan uzaklaştırırlar. Altını, gümüşü yığıp Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onları acı bir azabın beklediğini müjdele.” (Tevbe, 9/34) âyetini hatırlatmıştır.

Şam valisi Muaviye'nin, Ebu Zerr'i Hz. Osman'a şikâyet etmesi üzerine Rebze'de mecburi ikamete tabi tutulmuş ve vefatına kadar burada kalmıştır. Hz. Osman, kendisine Rebze'ye gitmek üzere bir binek vermeyi teklif edince bunu reddetmiş ve *"Siz dünyanıza gidin, bizi Rabbimiz ve dinimizle baş başa bırakan"* demiştir (Ebu Nuaym, el-İsfahanî, 1987:I/160). Zühhd ve takvasıyla meşhur olan bu sahabî, vefat ettiğinde geriye harap bir ev ile üç koyun ve birkaç keçi bırakmıştı. Hz. Peygamber, onun hakkında *"Kim dünyaya karşı en az meyli bulunan birine bakmak isterse ona baksın"* bu-yurarak Ebu Zerr'den övgüyle bahsetmiştir. (İbn Hanbel, 1978: II/215)

Bir ilim ve irfan mektebi olan suffice ashabından Selman-ı Farisî de her zaman az ile yetinmeyi kendisine şiar edinmiş, elinin emeğiyle geçinmeyi bir prensip olarak benimsemiş, bu amaçla sepet örüp satarak ihtiyaçlarını temin etmeye çalışmıştır. Ganimet olarak elde edilen bir buğday yığınının yanından geçerken Selman-ı Farisî, Allah tarafından kendilerine ihsan edilen bu bolluğun Hz. Peygamber zamanında yaşanmadığını, onların bu imkânlar olmaksızın ahirete göçtüklerini söyleyerek ağlamış; bununla beraber bu durumun kendileri için kazanç, Hz. Peygamber ve ashabı için de bir kayıp olmayıp, asıl hayır içinde bulunanların Hz. Peygamber ve ashabı olduğunu ifade ederek özlemini de dile getirmiştir.

Sahabe içerisinde ruhanî yaşantısı itibarıyla zahidlere örnek teşkil edecek çok sayıda sima mevcuttur. Onlar, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği bütün ahkâmı öğrendikleri gibi, onun zâhidâne yaşayışını da örnek almışlar ve bir sonraki nesle aktarmışlardır. Bu itibarla sahabe de Hz. Peygamber'in yolundan giderek zühhd ve takva yolunu seçmiş ve zühhd, onların döneminde benimsenen bir hayat tarzı olmuştur.

Sahabenin, Hz. Peygamber'in sohbetlerindeki tutumu da ilgi çekicidir. O (s.a.v.) konuşmaya başlayınca yanında bulunanlar başlarını öne eğip, derin bir huşu ve sülkûta dalar, kendilerinden geçer, gözleri yaşarır, kalbleri titrer, sanki başlarına konan kuşu uçurmamak için azami çaba gösterirlerdi. Huzur, huşu ve ruhaniyet dolu bu halini meclislerden ayrıldıktan sonra sürdüremeyenler üzülür, hatta münafık olduğunu düşünenler dahi olurdu. (Müslim, Tevbe, 3)

Yukarıda örnekleri verildiği üzere, bütün mesaisini ilme harcayan, İslâm'ı tebliğ eden, daha fazla ibadetle meşgul olan Ebu Zerr, Ebu'd-Derdâ ve Ebu Hureyre gibi çoğunluğunu suffice ashabının oluşturduğu kişilerin yanında, hem din hem de dünya ile meşgul olan, Abdurrahman b. Avf (ö. 31/651), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/701) ve Zübeyr b. Avvam (ö. 36/701) gibi dünya ve nimetlerine karşı müsbet bir tutum takınıp, mal varlığını İslâm için harcayanlar, gerektiğinde, savaşa hazırlanan ordunun ihtiyaçlarını karşılayanlar, fakir ve ihtiyaç sahiplerine yardım edenler de vardı.

Öte yandan az sayıda da olsa zühd konusunda aşırı bir tutum takınan sahabilerin de varlığı bilinmektedir. İhtimal ki bunlar Kur'ân'da dünyanın şiddetle kötülenmesinden ve dünyaya dalanların kıyamette çok çetin bir azaba maruz kalacaklarından endişe ederek bu yolda aşırıya kaçmışlardır. Hz. Peygamber'in bu konuda mutedil bir tutum takındığını ve zühde aşırıya kaçanları uyardığını biliyoruz. Örneğin, Hz. Peygamber'in evine üç kişi gelmiş ve zevcelerinden onun ibadetini sormuşlardı. Hz. Peygamber'in ibadetleri kendilerine haber verilince bunu azımsamışlar, birisi bundan sonra geceleri hep namaz kılacağını, diğeri devamlı oruç tutacağını, üçüncüsü de eşine yaklaşmayacağını ifade etmişti. Daha sonra bu sözleri duyan Allah Rasulü, "Vallahi, Allah'tan en çok korkan ben olduğum halde bazen oruç tutar bazen tutmam, bazen namaz kılar bazen kılmam, kadınlarla da evlenirim. İşte benim âdetim ve sünnetim budur. Sünnetimden yüz çeviren benden değildir" buyurmuştur.

Sa'd b. Ebî Vakkas'ın rivayet ettiğine göre Allah Resulü, aynı şekilde düşünen (Eşiyle birlikte olmayı, nefesine hoş gelen yemek yemeyi kendisine yasaklayan) Osman b. Maz'un'a her hususta ölçülü olmasını, bunun için kendisini örnek almasını, eşinin, misafirin ve nefsinin de kendi üzerinde hakkı bulunduğunu hatırlatarak her birine hakkını vermesini tenbih etmiş ve onu bu kararından vazgeçirmiş, Sa'd, "Şayet Rasulullah Osman b. Maz'un'a izin verseydi kendimizi hadım ederdik" demiştir (Müslim, Nikah, 3; Ebu Davud, Tatavvu', 28). Geceleri devamlı surette namaz kılan, gündüzleri oruçlu geçiren Abdullah b. Amr'ı da Hz. Peygamber bundan men etmiş ve "Rabbinin de, vücudunun da, ailenin de sende hakkı vardır" buyurmuştur (Buhari, Teheccüd, 20).

Netice itibarıyla sahabe, genel olarak Hz. Peygamber'i kendisine örnek alarak ölçülü bir zahidane hayatı benimsemiştir. Hz. Peygamber'in ve sahabenin yaşayışı olarak karşımıza çıkan ve özellikle Allah korkusu, hüzün, sabır, riyazât, huşû, vera' ve dünyaya kıymet vermeme şeklinde tezahür eden bu yaklaşım, İslâm'ın ruhanî hayatının esasını teşkil etmektedir.

2. Zühd Dönemi

Asr-ı saadetten sonra zühd hareketi gittikçe yaygınlaşarak etkisini artırmıştır. Bunda birtakım psikolojik ve sosyal nedenlerin etkisinin olduğu da görülmektedir. Müslüman coğrafyanın genişlemesi, bu genişleme neticesinde karşılaşılan yeni topluluklar ve yeni kültürler, siyasi iradenin baskıcı uygulamaları, yavaş yavaş baş gösteren lüks ve israf tüketimi zühd hayatını yönlendiren unsurların başında gelir.

Dünyaya ait değerlerin kıymetlenmesi, buna bağlı olarak meydana gelen dünyevileşmeye karşı tabiî nesli içerisinde salih amellere, ahlâkî erdem-

lere, dinin emir ve yasaklarına daha sıkı sarılan ayrı bir zümre teşekkül etmiştir. Bu devirde zühd hareketi yeni bir hüviyet kazanmış ve büyük ölçüde Allah korkusu esaslı bir gelişim seyri göstermiştir. Sühreverdi (ö. 632/1234), *Avârîfû'l-Maârif*'inde Hz. Peygamber'den sonra zühd hareketinin yaygınlaşmasını şu şekilde özetler:

Hz. Peygamber'in döneminden sonra kendilerine "tâbiün" denilen bir kısım insanlar sahabeden ilim öğrendiler. Allah Rasulü'nden sonra peygamberlik geride kaldı, ilahi vahiy kesildi, çeşitli görüşler ve farklı beklentiler ortaya çıktı. Şahsi arzu ve düşünceler ilmin tadını kaçırdı. Takva ehli olanların oluşturdukları çevre ve fikirler sarsılmaya başladı. Cehalet ve bilgisizlik çoğaldı. Cahilliğin ördüğü ağ ve oluşturduğu perdeler hakikatleri gizledi. Dünya ve dünyaya ait değerler kıymetlendi. Bunları elde etmeye çalışanlar arttı. Menfi şartların istila ettiği bu ortamda bazı kimseler salih amelleri, yüce halleri, azimete sarılmaları, dini emir ve yasaklara kuvvetli bağlılıkları ile ayrı bir grup oluşturdu. Dünya ve dünyevî değerlere karşı zühdü benimsediler. Yalnızlığı ve uzlet hayatını tercih ettiler. (Sühreverdi, 1966:63-64)

Bu metinden de anlaşılacağı üzere, asr-ı saadetten sonra zühd hareketinin yaygınlaşmasının en temel nedeni aşırı ve kontrolsüz dünyevileşmedir. İbn Haldun da (ö. 808/1405), ikinci hicrî asır itibarıyla insanların dünyaya meylinin arttığını, buna bir tepki olarak sûfi veya mutasavvıf gibi özel isimlerle anılan zümrelerin oluşmaya başladığını ifade ederek Sühreverdi'nin düşüncelerini paylaşır.

Aralarında Üveys el-Karenî (ö. 37/657), Herim b. Hayyân (ö. 70/690), Hasan el-Basrî, (ö. 110/728), Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Sabit el-Bünânî (ö. 120/737) ve Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) gibi zahidlerin de bulunduğu, zühd tarihi açısından 100-120 yıllık zaman dilimi "I. Zühd Dönemi"; Emevî yönetimine karşı tepkinin daha ön plana çıktığı ve zühd hareketinin şekillenmesinde bu dönemde yaşanan toplumsal buhranların etkili olduğu, 2. hicrî asrın sonuna kadar geçen zaman da "II. Zühd Dönemi" olarak değerlendirilebilir. Her iki dönem arasında belirgin bir ayırım yapacak olursak I. Zühd Dönemi dini bir hareket veya bir mezhep olmaktan ziyade Kur'ân ve sünnetin önderlik ettiği bir eğilim iken II. Zühd Dönemi tepkisel bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz bu tepkiselliğin özünde mevcut siyasi ve sosyal düzene karşı duyulan tepkinin yanında şekilci fıkıh ve manadan yoksun kelâma başkaldırı da vardır.

2.1. Zühd Hareketinin Ortaya Çıkış Nedenleri

Emevîlerin ilk yıllarından itibaren zühd anlayışının yeni bir ivme kazanmaya başladığı hissedilmektedir. Bu devirden itibaren toplum içerisinde

de sürekli olarak ibadetle meşgul olan, dünyaya sırt çeviren, yeme-içme ve giyim-kuşamda perhizkâr davranan bir zümre oluşmaya başlamış, bu zümre mensuplarına, ağırlıklı tercihlerine göre fukarâ, cû'yye, şikeftiyye, âbid, zahid, nâsik, kurrâ gibi isimler verilmiştir. Süfi ve tasavvuf kelimelerinin ortaya çıkışına kadar anılan şekilde isimlendirilen bu zümreler, zühd hareketinde yeni bir dönüşümün habercisi konumunda olmuşlardır. Müslüman toplumda bu zümrelerin ortaya çıkmasında şüphesiz çok farklı sebepler söylenebilmekle birlikte, tasavvuf klasiklerinde, sözgelimi Kuşeyri'nin *Risâle*'sinde "fitne, fesad ve bid'atlerin çoğalması" üzerinde durulmaktadır. Bunlara ek olarak birtakım sosyal ve psikolojik nedenlerin de göz önünde tutulmasında fayda vardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Herşeyden önce zühdün Kur'ânî kaynaklı, Hz. Peygamber'in ve doğal olarak sahabenin bir yaşam tarzı olduğunu ifade etmeliyiz. Dolayısıyla birincil derecede ve en önemli etken Kur'ân ve sünnet olmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde müminlerin dünya hayatına ve maddî zevklere dalmamaları, ahirete ve manevî değerlere öncelik vermeleri hususundaki kuvvetli vurgu bu hareketin oluşumunda temel sâik olmuştur. Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden takva sahibi bir mümin olabilmeyi gaye olarak belirleyen âbid ve zahidler, zühd ve fakrı tercih ederek Allah'a çok şükreden bir kul olabilmek için gecenin bir bölümünü ibadetle geçiren Allah Resulü'nü ve onun gibi yaşama gayreti içinde olan sahabeyi örnek almışlar, asr-ı saadetin tevbe, riyazet, mücahede, sabır, tevekkül, haşyetullah, vera', hüzn gibi ilkelerden oluşan manevî ve ruhanî havasını sürdürmeyi amaçlamışlardır.
- b. Vefatından sonra Hz. Peygamber'e duyulan özlem ve ihtiyaç, idealize edilen bu dönemin ruhaniyetinin canlandırılma çabasına dönüşmüştür.
- c. Zühd hareketinin ortaya çıkış ve gelişmesinde şüphesiz insanların yaratılıştan getirdiği psikolojik durumun tesiri, başka bir ifadeyle zâhidin fıtratı da önemlidir. Batını-sırrı bir yönü bulunan insan bunu ortaya çıkarabileceği ortamlarda bu yönünü pekâla geliştirebilir. Toplumda aradığı huzuru bulamayanların mistik arayışlar içerisine girmesi gayet doğaldır.
- d. Zamanla baş gösteren ahlâkî çöküntü ve dinî hayatın zayıflaması neticesinde insanlar bir köşeye çekilerek ibadet ve taat ile meşgul olmaya başlamışlar, bu kişiler zahidane tercihleriyle dikkat çekerek âbid, nâsik, kurrâ, zâhid gibi isimlerle anılmışlardır.
- e. Özellikle Cemel ve Sıffin Savaşları ile belirginleşen ayrışmalar, huzur ve emniyet ortamının artık kaybolması, Emevi hanedanının müstebid yönetimi insanları umutsuzluğa yöneltmiş, bu durum dünya hayatını ta-

mamen terk eden zahid zümrelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hz. Osman zamanında başlayıp Hz. Ali döneminde alevlenen siyasi çatışmalar sahabeyi dahi birbirine düşürmüş, yaşanan üzücü olaylar toplumda bir hayalkırıklığı ve ümitsizlik meydana getirmiştir.

- f. Siyasi çekişmelerin bir neticesi olarak ortaya çıkan Harici zihniyete bağlı olanların toplumda estirdikleri terör havasına bir tepki olarak insanlar inzivaya çekilme eğilimi göstermişlerdir.
- g. Sınırları gittikçe genişleyen imparatorluğun meydana getirdiği lüks ve dünya zevklerine düşkünlük, toplumun duyarlı Müslümanlarının reaksiyoner bir tavır sergilemelerine neden olmuştur.
- h. Emevî yönetiminin bir devlet politikası olarak yürüttüğü Arap milliyetçiliği, Arap olmayan unsurlara karşı sert ve gayr-ı İslâmî tutumları da zühd hareketinin yayılmasında önemli bir diğer nedendir. Arap kavmiyetçiliğine dayalı oluşturulan yönetim ve hâkimiyet anlayışı Mevâlî adı verilen Arap olmayan unsurların tepkisini çekmiş; kendilerini hâkim ve idareci bir zümre olarak gören, sair meşguliyetlerle ilgilenmeyi zül addeden bu anlayış toplumda sadece tasavvufi değil, fikhî ve kclâmî tartışmalarda da önemli bir etken olmuştur. Örneğin, Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720) döneminde Horasan'a vali olarak atanan ve kısa bir süre görevde kalan Cerrah, minberden müslüman halka *"Sizlere eza ve ceza etmek için geldim. Bugün ben ırkına düşkün bir adamım. Allah'a yemin ederek söylüyorum ki, benim kavimden olan bir kimse (Arap) bana göre, başka kavimden olan yüz kişiden daha sevimli ve makbuldür."* diye haykırmaktan çekinmemiştir. Bu zihniyetin halet-i ruhiyyesini aksettirmesi bakımından, Ebu Hanife (ö.150/767)'nin, kendisine kadılık teklif eden Halife Mansur (ö.158/775)'a verdiği şu cevap manidardır: *"Ey müminlerin emiri, ben Arap değilim, mevâlîdenim, soyumda kölelik var. Arapların ileri gelenleri vereceğim hükme razı olmazlar."* Mevâlîye yapılan bu muamele Horasan'da İslâm'ın derûnî ve ahlâkî ilkelerinin daha fazla önemsenmesi neticesini doğurmuştur (Konur, 2005:7-8).
- i. Kelamcıların şüpheli yaklaşımları, fukahânın insanı tatmin etmeyen, kalbine hitab etmeyen kuru mütalaaları zühd hareketini besleyen bir diğer unsurdur. Fakihler özellikle dinin amelî yönü üzerinde dururken, kelamcılar da Allah-kâinat, Allah-insan münasebeti üzerinde yoğunlaşmışlar ve bu alanda akla büyük ölçüde değer vermişlerdir. Öze inmeyen, kalıpta kalan dayatmacı kabullerin insanı tatmin etmediği, duygu yönünü besleyemediği açıktır. Bu aşırı şekilci yaklaşımlara karşı zahidler, duymuş oldukları rahatsızlığın sonucu olarak dinin batınına önem vermeye meyletmişlerdir.

- i. İslâm öncesi dönemde, gerek Arap Yarımadasında gerekse komşu Hristiyan bölgelerde birçok manastır bulunmaktaydı. Cahiliye Arapları burarlarda yaşayan rahiplerle görüşüyorlardı. Özellikle Kuzey Arabistan'da yaşayan Hristiyan Arapların zühd ve ruhbanlık deneyimlerinden haberdardılar. Bunun yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'de Allah korkusuyla gözlerinden yaşlar gelen ehl-i kitabdan bahsedilir. Ayrıca Müslümanlara sevgice en yakın kimselerin Hristiyanlar olduğu ifade edilir: *"Müslümanlara sevgice en yakın olanlar 'Biz Hristiyanız' diyenlerdir. Bunun sebebi, onlar arasında rahib ve keşişlerin bulunmasından ve onların kibirli olmayışlarından"* (Maide, 5/82). Bu nedenlerle müslümanların Hristiyanlarla irtibarları her zaman yakın olmuştur. Hatta İbrahim b. Edhem, marifeti Sem'an isimli bir rahipten öğrendiğini söyler. Şüphesiz bu münasebetler, zühd telakkisinin özü itibarıyla Hristiyanlık'tan veya başka bir kültürden intikal ettiği anlamına gelmemekle birlikte ferdi tercihlerde bir tesirin varlığına işaret etmektedir.

2.2. Zühd Döneminin Genel Özellikleri

Asr-ı Saadet ile başlayıp 2. hicrî asrın sonuna kadar devam eden zühd döneminin genel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Bu dönem âyet ve hadislerin yorumlanması ile teşekkül etmiştir. Bu nedenle, ortaya konulan mülahaza ve uygulamalar sonraki dönemler ölçüsünde tartışma konusu olmamış, ilk zâhidler de tarikatlar üstü şahsiyetler olarak tavsip görmüşlerdir.
- Ortaya konulan pratikler, riyazet ve mücahedeler genelde ahlâken olgunlaşmaya, daha iyi bir dinî yaşantıyı ortaya koymaya yöneliktir.
- Riyazet ve mücahede adına yapılan uygulamalar son sınırına kadar götürülmüştür.
- Zühd hayatı tevbe, riyâzât, mücâhede, sabır, takvâ, tevekkül, haşyet, vera', hüzn, muhabbet gibi terimler çerçevesinde şekillenmiştir.
- Bu dönemin zihniyet yapısı dinin pratiklerine ve şekli yapısına önem verme, şeriattan ayrılmama ve tevilden kaçınma şeklinde özetlenebilir. Tabir caizse, uçan tasavvufun ziyade yere basan bir tasavvuf anlayışı ortaya konulmuştur.
- Bu devre zühhdü "ağlayan" bir zühddür. Gözü yaşlı, bağı yanık ve beti benzi soluk zâhidler sonsuz bir tevekkül anlayışı içerisinde zamanlarını ibadetle geçirmişlerdir.
- Bu devrede tasavvufun tahalluk yönü tahakkuk boyutunun önüne geçmiş, daha çok fakr ve tevekkül ağırlıklı bir dini yaşantı ağır basmıştır. Başka bir ifadeyle bu dönemde nazariyeden çok amele, istikamete önem verilen bir dönemdir.

h. Zühd döneminde tasavvufun tahakkuk boyutuna ilişkin örnekler münferid de olsa mevcuttur. Bu manada, Rabiâtü'l-Adeviyye'nin muhabbet, Maruh Kerhî'nin marifete dair görüşleri dikkat çekicidir.

1. İlk tekke bu dönemde inşa edilmiştir. Rivayete göre bir Hıristiyan emiri av esnasında farklı yönlerden gelip birbirine sarılan, ardından oturup sohbet eden ve yiyeceklerini paylaşan, daha sonra da ayrılan iki kişi görür. Bunlardan birini çağırıp sorar:

- O adam kimdi?
- Bilmiyorum.
- Senin neyin olur?
- Hiçbir şeyim.
- Nerelidir?
- Bilmiyorum.
- Peki sizi böylesine birleştiren muhabbet nedir?
- O bizim yolumuzdandır.
- Sizin toplandığınız bir yer var mı?
- Hayır.
- O halde size bir yer yapayım, orada toplanın.

Bunun üzerine emir Remle'de bir tekke inşa etmiş ve onların hizmetine vermiştir (Câmî, 1995:153-154).

Bu hareket kendisini daha çok nesirle ifade etmiş, öğüt içerikli bir söyleme sahip olmuştur.

i. Dinin manevî boyutuna vurgu, sembolik anlatımlardan çok, sade tasvirler dikkati çekmektedir. Zühd edebiyatı basit, sade ve çoğunlukla mensur şekilde söylenmiş nasihat ve hikmet türü sözlerden ibarettir.

j. Bu dönemde Kitâbü'z-Zühd'lerin dışında kaleme alınmış müstakil bir eser mevcut değildir.

k. Bu dönemde, âbid, nâsik, bekkâûn, zâhid ve kurrâ gibi benzeri kavramlar kullanılmıştır. Bu adlandırmalar, dönemin özelliğini ifade etmesi bakımından önemlidir. Zira bu kavramlar, dünyevileşmeye reaksiyon oluşu yansıtmaktadır.

l. II. hicrî asırda fıkıhın kuru bakış açısı sunması, kelâmın insanı tatmin etmemesi zühd hareketine yön veren diğer bir unsur olmuştur.

m. Zühd dönemi İslâm'ın temel dinamikleri kadar siyasal ve sosyal problemlere karşı çıkışın bir tezahürüdür.

- n. Öne çıkan fikirler, yapılan vurgular, bölgesel problemlere çözüm olarak ortaya atılan değerlendirmelerdir. Kûfe'deki zühd hareketinin siyasetle iç içe olması, Medine mektebinin sadeliği ve iç çekişmelerden uzak kalabilmesi, melâmetiyyenin 3. hicrî asırda Horasan'da ortaya çıkması gibi farklılıklar bu perspektiften ele alınmalıdır.
- o. Bu dönemde zâhidlerin yaşantıları münferid bir özellik taşımaktadır. Bununla birlikte fikir ve uygulamalarıyla göze çarpan bazı zâhidlerin öncülüğünde Medine, Basra, Kûfe ve Horasan'da 4 büyük zühd ekolü ortaya çıkmıştır.
- ö. Rabiâtü'l-Adeviyye ve Davud Tâî'nin bekarlığı tercih etmeleri, Davud Tâî'nin zühd yoluna intisabının ardından kitaplarını nehre atması, bir başka zâhidin, evinin yıkılan çatısını, odasını tamir etmeyi, kendisini Allah'ı anmaktan alıkoyacağı düşüncesiyle uygun görmemesi gibi bu dönem zühd hayatının tabir caizse uc örnekleri de yok değildir. Dünyayı tamamen dışlayan bu anlayış fazla barınamamış ve bireysel tercihler olarak kalmış, daha ziyade toplum içerisinde bir zühd hayatı tezahür etmiştir. Bununla beraber aşın tercihlerde dünyaya karşı küsmüşlüğü'nün tesirinin önemsenmesi gerektiğini yineleyelim. Devletin tepesinde yaşanan kavgalar, iç huzursuzluklar insanları kendi içlerine kapatmış ve dünyaya karşı bir tavır meydana getirmiştir. Saray, sultan gibi kavramlar her zaman uzak durulması hususları olmuştur.

2.3. Zühd Mektepleri

Hicrî ikinci asrın sonuna kadar, yukarıda kısaca izah edilmeye çalışılan nedenlerin ortaya çıkardığı zühd hayatı her ne kadar ferdî olarak tezahür etmiş ve bireysel tercihler ön plana çıkmışsa da fikir ve uygulamalarıyla dikkat çeken zâhidlerin öncülüğünde bazı bölgelerde tabir caizse ekolleşmelerin gerçekleştiğini görmekteyiz. Bunlar Medine, Basra, Kûfe ve Horasan ekolleri/mektepleridir.

2.3.1. Medine Mektebi

Medine'de, Kur'ân ve sünnet merkezli zühd hayatı ilk olarak tabiidir ki Hz. Peygamber'in şahsında, ardından sahabe ve özellikle ashab-ı suffe nezdinde tezahür etmiştir. Medine ekolünü besleyen en önemli unsur şüphesiz Hz. Peygamber ve sahabenin zahidane hayatları olmuştur. Özellikle Emevî yönetimine karşı yürütülen muhalefette Medine'nin her zaman önemli bir yeri olmuştur. Nisbeten siyasetten uzak bir görüntü verse de Medine, Emevî istibdâdının karşısında bir tutum takınmıştır. Suffe ashabından başka bu mektebin önemli temsilcileri arasında Said b. el-Müseyyeb dikkat çekmektedir.

İnsanın kendine yapabileceği en büyük iyiliğin ibadet etmek, en büyük kötülüğün de günah işlemek olduğunu söyleyen Said b. el-Müseyyeb'e göre geçim temini için çalışmak kişinin dinine zarar vermez. Onun zühd anlayışında sadelik ve gösteriştan uzak bir yaklaşım esastır. "Bir kimse ihsanda bulunuyor, iyilik yapıyor ama kendisine karşılık verilip övölmesini istiyor" diyen bir kişiye Said b. el-Müseyyeb: "Sana gazap olunmasını mı istiyorsun?" (Abdullah b. Mübarek, 1992:105) cevabını vermiştir. Ona göre gerçek kulluk tefekkür, Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve nehiylerinden sakınmakla mümkün olabilir. Aynı zamanda Ebu Hüreyre'nin damadı olan Said b. el-Müseyyeb, Abdülmelik b. Mervan'a biat etmeye davet edildiğinde buna yanaşmamış, bu nedenle kırbaçlanarak zincire vurulmuş ve sokaklarda dolaştırılmıştır.

Medine zühd ekolünün tipik bir temsilcisi konumunda olan Said b. el-Müseyyeb'in şahsında bu ekolün sünnet merkezli sade bir zühd anlayışını öngördüğünü ifade etmeliyiz.

2.3.2. Basra Mektebi

Kadim kültürlerin en canlı olduğu bölgelerden biri olarak Basra, sadece tasavvuf değil, kelâmî ve felsefî tartışmalarda da aklı öne çıkaran bir yaklaşımın ortaya konduğu bir ilim ve irfan merkezidir. Bu nedenle Basra'da tenkitçi bir anlayış göze çarpmaktadır. Bu mektebin temel özellikleri, korku, hüzn ve sevgi anlayışını benimseyen bir zahidliğin, riyazetçi bir yaklaşımın ve insanı şerlerden uzaklaştıran devamlı bir hüznün benimsenmiş olmasıdır. Basra'daki zühd hareketi, biri tipik zühd anlayışı diyebileceğimiz ve Hasan Basrî tarafından temsil edilen "Korku ve Hüzn Ekolü", diğeri de Rabiâtü'l-Adeviyye'nin başını çektiği, Allah'ı karşılıksız sevmek ilkesiyle hareket eden "Sevgiye Dayalı Zühd Ekolü" olmak üzere iki çizgide gelişim göstermiştir. Birincisi Hasan Basrî'nin Habîb Acemî (ö. 115/733), Muhammed b. Vâsi' (ö. 127/744), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Abdülvahid b. Zeyd (177/793), Ferkad Sebhî (ö. 131/748) gibi talebeleri vasıtasıyla; diğeri de Rabiâtü'l-Adeviyye'den başka Amr b. Mürre (ö. 116/734), Utbe b. Ebân (ö. 150/767) ve Maruf Kerhî (ö. 200/815) gibi zahidler aracılığıyla gelişmiştir.

21/642 yılında Medine'de doğan Hasan Basrî, Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme'nin himayesinde yetişmiş, bu vesileyle 120 kadar sahabiye ulaşmıştır. Hasan Basrî: "Yetmiş Bedir gazisine ulaştım. Onlar sizin iyilerinizi görselerdi artık ahlâkın kalmadığına hükmederlerdi, kötülerinizi görselerdi bunların hesap gününe inanmadıklarını düşünürlerdi" (Ebu Nuaym el-İsfahanî, 1987:II/134) sözüyle sahabeye duyduğu derin özlemi dile getirir. Emevîler'in baskı ve şiddete dayalı yönetimiyle tanınan

Irak valisi Haccac'ı ağır bir dille eleştirmiş, öldüğü zaman “Allahım, onu öldürdüğün gibi kurduğun yönetimi de ortadan kaldır” demiştir.

Hasan Basrî, korku merkezli zühd hareketinin temsilcisi kabul edilir. Bu itibarla, Onun sahabe ile olan münasebetleri de göz önünde tutulursa, Basra ekolünün büyük ölçüde Medine ekolünün etkisinde geliştiğini söylemek mümkündür. Basra valisi Süleyman b. Harb'in verdiği kadılık görevini ücret almadan bir süre yürütmüş, daha sonra bu görevinden ayrılarak vaaz ve irşad ile meşgul olmuştur. Hasan Basrî, Halife Ömer b. Abdülaziz'e mektup yazarak dünyaya meyil ve içine dalınan zevk ü safa konusunda ona uyarılarda bulunmuştur. Yanlış olduğunu düşündüğü uygulamalarda iktidarı çekinmeden eleştirebilen Hasan Basrî iyi bir hatip ve etkili bir vaiz olarak acııcı üslubuyla, derin bir tefekkürün, manevî bir tecrübenin ürünü olan hakîmane sözleriyle zahidler ve sûfiler üzerindeki tesiri Basra'yı aşan bir şöhrete ulaşmıştır.

Hilyetü'l-Evliya'da daima korku ve kaygı içinde olduğu ifade edilen (II, 131) Hasan Basrî'ye göre insan sürekli olarak bu hal içerisinde olmalıdır. Bunun farkına varan mümine de hüznü yaşarır. “Mümin mahzun olarak akşamlar ve mahzun olarak sabahlar; onu bundan başkası mesud edemez” sözüyle ortaya koyduğu bu yaklaşım, öncülüğünü yaptığı Basra zühd ekolünün temel karakteri olmuştur. İnsan yaptığı ibadetin kabul edilip edilmediğini bilemediği için korku duyar; bununla birlikte bu bilgisizlik, ibadetinin kabul edilmediği anlamına gelmediği için de bir ümit içerisinde olmalıdır. Bu nedenle insan havf ve recâ arasında bir hayat sürmelidir.

Hasan Basrî'ye göre zühd, sadece az yemek, haram ve şüphelilerden kaçınmak değildir. Zühd bunları da içermek üzere, fânî olan her şeyden feragat etmektir. Dünyaya sırtını çevirmek, mal ve makama göz dikmemek, Allah'a külliyen teveccüh ve tevekkül etmektir.

“Arkanda servet bıraktığın için ölümden korkuyorsun, serveti önden gönderseydin korkmazdın” ve “Her ümmetin bir putu vardır, bu ümmetin putu da altın ve gümüşdür” sözleriyle insanların içine düştüğü maddeciliğin, çıkarıcılığın tehlikesine dikkat çekmiş ve sahabeyi örnek göstermiştir: *“Ben öyle kavimlere ulaştım ki onlar sizin doyduğunuz gibi doymazlardı. Onlar nefisini köreltecek kadar yer, yemeğe iştahlı olduğu halde yemekten elini çekerti.”* (Abdullah b. Mübarek, 1992:48).

Hasan Basrî'nin zenginliğe karşı tavır almasının nedeni, insanları mal ile imtihan konusunda uyarmaktır. Bu nedenle, kendini ibadete veren kişinin mi yoksa ailesinin geçimini temin için gayret edenin mi daha faziletli olduğu sorusuna ikisinin de itidal içinde olmadığını, hem ibadet etmenin hem

de geçimini temin etmek için çalışmanın gerektiğini ifade etmesi dikkat çekici bir yaklaşımdır. Onun, kılık kıyafet konusunda zühdünü ifşa edecek bir tercihte bulunmaktan kaçınması, inziva hayatını tercih etmemesi, bu düşüncesi ile bağlantılıdır. Ancak, bu dünya ile meşguliyeti kişiye ahireti unutturmamalıdır: *“Bu dünya ile, orada hiç değilmişsin gibi; öteki dünya ile ise, artık onu hiç terk etmeyecekmişsin gibi olun.”* (Câhız, 1968: II/34)

Hasan Basrî'nin talebelerinden Mâlik b. Dînâr da hocaşı gibi korku ve hü-zün temelinde bir zühd anlayışı benimsemiştir. Gençlik yıllarında eğlence ve iştret âlemlerinde bulunan Malik b. Dînâr'ın, bir gece arkadaşları uyurken, ud çaldığı esnada duyduğu ürperti üzerine Hasan Basrî'ye giderek tevbe ettiği nakledilir. Mâlik b. Dînâr Allah sevgisi üzerinde de durmuştur. Ona göre her günahın temelinde dünya sevgisi ve menfaat hırsı bulunmaktadır. Bu sevgi ve hırsın yerine Allah sevgisini yerleştirmek gerekir. Ona göre Ömer b. Abdülaziz de böyle davranmış, dünyaya iltifat etmeyince dünya onun peşinden gelmiştir. Bu ekolün temsilcilerinden, “Bekkâûn”dan Abdülvahid b. Zeyd (ö. 177/793)'in de Malik b. Dinar'ın vaazlarında yüksek sesle ağladığı, Basra'ya yetecek kadar hüzne sahip olduğu nakledilir.

Hasan Basrî'nin çağdaşı olan Rabiâtü'l-Adeviyye (ö. 180/801) Basra ekolünde Sevgiye Dayalı Zühd Ekolünün temsilcisi olarak kabul edilir. Tasavvuf kaynaklarında “Nâsikât, Sâlihât, Mütezehhidât” diye anılan kadın sûfiler arasında en meşhuru Rabiâtü'l-Adeviyye'dir. Ömrünün çoğunu Basra'da geçiren Rabia, kendisine yapılan evlenme tekliflerini reddetmiştir. Rabia'nın bu tavrının kökeninde zühd anlayışı ve evliliği ilahi aşkın önünde bir perde olarak görmesi düşüncesi vardır.

Rabia şöyle demektedir: *“Rabbim, seni iki sevgi ile seviyorum. Biri sana karşı aşk ile bağlanışımın ifadesi, diğeri senin sevilmeye layık oluşunun içinde yarattığı sevgi. Sana aşk ile bağlanışım yüzünden yalnız seni anlıyor ve senden başkası ile alakalanmıyorum. Senin sevgiye layık oluşun ise, seni görmek için aradaki perdeleri kaldırmandır.”* Bu düşünceleriyle o, tasavvufta ilahi aşk mefhumunu dile getiren ilk kişi olmuş ve bu yolda bir çıkış olarak Maruf Kerhî, Bayezid-i Bistamî, Hallac-ı Mansûr, Zünnun Mısırî gibi sûfileri etkilemiştir. Bu itibarla onun, zühd hareketinin tasavvufa dönüşüm sürecinde önemli bir yeri olduğu söylenebilir.

Yukarıda zikredilen düşünceleri Rabia'nın ibadet anlayışına da yansımıştır. Zira bir münacatında, *“İlahi, sana cehennemden korkarak ibadet ediyorsam, beni cehennem ateşinde yak. Yahut cenneti umarak ibadet ediyorsam cennetini bana haram kıl. Yalnız seni sevdiğimden dolayı sana ibadet ediyorsam beni ezeli cemalinden mahrum etme”* demektedir.

Rabiatü'l-Adeviyye'nin zühhd anlayışı, Allah'a zatı itibarıyla sevgi duymak ve herhangi bir beklenti içerisinde olmaksızın Ona bağlanmaya dayanmakla birlikte; vera', hüzn, tevekkül gibi o dönem zühhdünün temel hususiyetlerini de içermektedir. Şarani'nin, "Güldüğünü gören olmadı" şeklinde tanıttığı Rabiatü'l-Adeviyye, rivayete göre saraydan sızan ışıktan yararlanarak gömleğini dikmiş, ancak bundan dolayı pişmanlık duyarak diktiği yeri yırtmadan rahat edememiştir.

Bir adamın Rabia'ya, "Ne istediğin varsa benden iste" dediği, onun da "Ben dünyanın sahibinden bir şey istemeye utanıyorum, ona sahip olmayandan ne isteyebilirim ki" karşılığını verdiği nakledilir.

Kendisine, "Kabul olduğunu sandığın bir amelin var mı?" diye sorulunca "Bu konuda en küçük bir şey hissedersen o amel yüzüme çarpılır" diyerek, yapılan ibadetlere kıymet biçmeyi doğru bulmamıştır.

Yanında ateşten söz edildiğinde dehşetten kendisinden geçen, bir âyet okununca bağırıp düşen, kefeni daima önünde, secde ettiği yerde bulunan, gözyaşlarından secde yerinde sanki su biriken Rabia'nın Allah korkusundan çok ilahi sevgiye dair değerlendirmeleri dikkat çekmiş ve hatta tasavvuf büyük ölçüde bu çizgide bir gelişim seyri takip etmiştir.

2.3.3. Kûfe Mektebi

Arap nüfus kadar Farisilerin de bulunduğu bu bölge Şiiliğin merkezi olarak bilinmektedir. Emevi muhalefetine önemli merkezlerinden biri olan Kufe halkından bir grup Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinde, ona vermiş oldukları sözü tutmamalarından kaynaklanan bir sorumluluk duyarak, bu tavırlarından pişmanlık duymuşlar, üzüntü ve gözyaşı ile zühhd hayatına yönelmişlerdir. Kerbela'da yaşanan acı olayların toplumda meydana getirdiği derin etki Kufe'de, pişmanlıklarından dolayı Tevvâbûn hareketi altında tecessüm etmiş, bu zümreye, çokça ağlamalarından dolayı Bekkâûn adı da verilmiştir. Bu itibarla ehl-i beytin maruz kalmış olduğu durum Kufe'deki dini hayatı her yönüyle etkilemiştir denilebilir. Bu nedenle mezhepte şia temayülü ve ehl-i beyt sevgisi, şiirde platonik aşk anlatımı, remzî ve sembolik üslup bu bölgenin manevî hayatının bariz vasıfları olarak göze çarpmaktadır.

Kufe mektebinin önde gelen zâhidleri arasında Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Cafer es-Sadık, Ebu Haşim el-Kûfî (ö. 150/767), Cabir b. Hayyan (ö. 150/767), Süfyan Sevrî (ö. 161/777), Davud Tâî (ö. 165/781) ve İbn Semmâk (ö. 189/805) sayılabilir.

Kaynaklarda ilk defa sûfî lakabıyla anılan kişi olarak zikredilmesi itibarıyla (Câmî, 1995:153) Ebu Haşim el-Kufî bu mektebin önde gelen sima-

larındandır. Süfyan Sevrî'nin de hocası olan Ebu Haşim hakkında Süfyan, rıyanın inceliklerini ondan öğrendiğini ifade etmiştir.

Kendi adıyla anılan fıkıh mezhebinin imamı, bir müfessir, muhaddis olduğu kadar zühdüyle de meşhur olan Süfyan Sevrî sık sık şeriat hükümlerine uymanın gereğine vurgu yapmış, bu arada ameldeki ihlase da dikkat çekmiştir. Ona göre kişi için en faziletli şey nefsini bilmesi, dinin sınırlarını koruması, emirleri yerine getirip yasaklardan kaçınması, bunu yaparken de ilmin gereğine göre hareket etmesidir. Feridüddin Attar, Süfyan'ın vera' ve takvada en üst mertebeye ulaştığını ifade eder. Kendisinden nasihat isteyen birisine, “Uzlete çekil, insanlara karışma. Kurtuluş insanları terktedir. Nefsinle meşgul ol, kendini ibadete ver” şeklindeki tavsiyesi bu mektebin karakteristik özelliğini yansıtır.

Kûfe mektebinin diğer bir siması, Ebu Hanife'ye talebelik yapmış olan Davud Taî'dir. Bir gün hocası ona ilmi ikmal ettiğini söyleyince, Davud Taî, “Geriye ne kaldı” diye sormuş; Ebu Hanife, “Amel” karşılığını verince Davud Taî inzivaya çekilerek zühd hayatına yönelmiştir. İnsanın, amel edeceği kadar ilim öğrenmesini öğütleyen Davud Taî'nin, zühde yöneldikten sonra kitaplarını imha ettiği de nakledilir. Ölüm döşeğinde yanına girenlerin, içinde kuru ekmek bulunan bir kap, bir su kabı ve yastık olarak kullandığı bir kerpiçten başka eşya bulamadıkları Davud Taî'nin, utandığından dolayı Allah'tan cennetini isteyemediği nakledilir. En tanınmış müridi olan Maruf Kerhî, hakkında “Tâî kadar dünyaya değer vermeyen birini görmedim” demiştir.

2.3.4. Horasan Mektebi

Anadolu'nun İslâmlaşmasında önemli bir yeri olan Horasan'ın diğer bölgelere nazaran İslâmî ilimlerin hemen hepsi göz önüne alındığında nev'i şahsına münhasır bir yapısı olduğu görülmektedir. Zira bu bölge tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tabii ki tasavvuf alanında mümtaz şahsiyetler çıkarmıştır. Kaynaklarda geçen “Horasan Erenleri” tabiri, Horasan merkezli bir hareket olan melâmet anlayışını benimseyen sûflere karşılık olarak kullanılagelmiştir. Bu bölgedeki zahidler zaman zaman Bağdat ve Basra civarındaki sûflerle görüşerek onlardan etkilenmiş olmalarının yanında tevekkül konusunda dikkat çekici bir şekilde ayrılmaktadır. Bu mektebin önemli şahsiyetleri arasında Şakik Belhî (ö. 194/810), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Fudayl b. İyaz (ö. 187/802), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ve Ahmed b. Harb (ö. 234/848) sayılabilir.

Horasan bölgesi Arap-Mevâlî çekişmesinin en canlı olduğu yer olarak karışımıza çıkmaktadır. Bu durum, daha önce de zikredildiği gibi, kendileri-

ne revâ görülen ikinci sınıf muamele neticesinde olumsuz şartlar altında İslâm'la tanışan Horasanlılar, din adına takdim edilen şeyler içerisinde kendi durumlarıyla doğrudan alakalı olmayan hususlarla karşılaştılar. Bu nedenle İslâm'ın hemen her toplumda geçerli olabilecek derûnî ve ahlâkî prensiplerine öncelikle ilgi duydular. Nitekim bölgenin İslâmlaşma sürecinde civardaki âlimlerin genelde ibret verici, zühd ve takva içerikli hadisleri konu edinmeleri dikkat çekmektedir. Horasan'da ilk eser yazan kişi olarak bilinen Abdullah b. Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd ve'r-Rekâik* adlı eseri bunun en güzel örneklerinden biridir. Anlatmaya çalıştığımız keyfiyeti izah için onun, "Biz çok ilimden ziyade az edebe muhtacız." sözü manidardır. Bütün bu nedenlerden ötürü bölgede katı bir tutum kök salamamış, daha çok, mutasavvıfların temsil ettiği hoşgörölü tavır egemen olmuştur. Bu hoşgörölü tutum sebebiyle, önceleri eyyamcılık ve yol kesicilik yapan kimseler bile sonraki yıllarda önde gelen sûfiler arasında yer alabilmıştır. Öncelikle İslâmiyetin zühd ve takvaya dair ifadeleri üzerinde durma eğilimi, kısa sürede Horasan'da yoğun bir manevî/tasavvufî atmosferin oluşmasını sağlamıştır (Konur, 2005:10).

Horasan mektebinin en temel hususiyeti tevekkül ve teslimiyet olup, önde gelen temsilcileri içerisinde en önemli zâhidi hiç şüphesiz İbrahim b. Edhem'dir. Belh'in seçkin bir ailesine mensup olan İbrahim b. Edhem, bir av esnasında hâtiften gelen bir ses üzerine üzerindeki bütün malını bir çobana vererek, onun kıyafetini aldıktan sonra zühd yoluna intisab etmiştir. Onun riyazet hayatına yönelmesinde Belh'te Budist kültürün varlığının tesiri olduğu ifade edilmişse de mesnetten yoksun bir iddiadır.

Hayatı boyunca elinin emeği ile geçinmeyi prensip edinen İbrahim b. Edhem, bostan bekçiliği, ırgatlık, odunculuk ve değirmencilik yapmış, bunu da zühdün bir gereği olarak değerlendirmiştir. Ona göre zühd üçe ayrılır:

- a. Farz olan zühd haramlardan sakınmaktır,
- b. Fazilet olan zühd helal nimetlere karşı gösterilen zühddür,
- c. Selamet olan zühd ise şüphelilerden sakınmaktır (Ebu Nuaym el-İsfahanî, 1987:VIII/26).

İbrahim b. Edhem'in zühhdünde tevekkülün önemli bir yeri vardır. Onun tevekkül anlayışı mutedil bir seyir takip etmektedir. "*Gerçek asalet helal kazanç ile karını doyurmaktır*" (Ebu Nuaym el-İsfahânî, 1987:VII/369) diyen İbrahim b. Edhem, insanın rızkının peşinde koşmasını tevekküle ters görmemektedir. Zira ona göre tevekkül, Allah'ın vaadine, hükmüne tam anlamıyla teslimiyettir. Bu yaklaşımıyla bağlantılı olarak, İbrahim b. Edhem, insanlara ulema meclislerine devam etmelerini, cihada katılmalarını, hacca gitmelerini, namazı cemaatle kılma ve telkin etmiştir.

İbrahim b. Edhem, edebiyatımızda da geniş bir yer tutmuştur. Örneğin Ziya Paşa, İbrahim b. Edhem'i şu şekilde anar:

Her şahsı harîmi Hakk'a mahrem mi sanırsın

Her tâc giyen çulsuzu Edhem mi sanırsın

Horasan bölgesindeki ilk hadis âlimleri arasında adı geçen Abdullah b. Mübarek *Kitabü'z-Zühhd* türü eser verenlerin başında gelir. “Kalbini dünya sevgisi ve günahlar kuşatmışsa, o kimsenin hayra ulaşması nasıl mümkün olur?” diyen Abdullah b. Mübarek'in zühhd anlayışında sıkı bir murakabe hakimdir. Kendisinin ticaretle uğraştığı malumumuz olan Abdullah b. Mübarek'e göre kişinin, ailesinin geçimini sağlamak için çalışması ve Allah yolunda cihadın yerini tutacak başkaca bir amel yoktur.

Abdullah b. Mübarek sade bir zühhd anlayışı benimsemiş olmakla birlikte, marifete dair değerlendirmeleri de mevcuttur. Buna göre her şeyin temelinde edeb olmalıdır. Zira edebi basit görenin sünnetlerinde, sünnetleri basit görenin farzlarında, farzları basit görenin ise marifetinde aksaklıklar vardır (Attar, 1991:248).

Başlangıçta Serahs ile Ebîverd arasında eşkiyalık yapan Fudayl b. İyâz'ın, tevbe etmesine, aşık olduğu bir cariyeyi görmek için duvara tırmanırken bu esnada duyduğu, “İman edenlerin Allah'ı anma ve O'ndan inen Kur'an sebebiyle kalblerinin ürpermesinin zamanı gelmedi mi?” (Hadîd, 57/16) âyeti sebep olmuş ve “O an geldi” diyerek yol kesiciliği bırakmıştır. Fudayl'ın zühhd anlayışı Allah korkusuna dayalıdır. Öyle ki Süfyan b. Uyeyne, Fudayl'dan daha çok Allah korkusu ile dolu başka birisini görmediğini ifade etmiştir. Ona göre Allah korkusu sayesinde kul kalbinden dünya sevgisi ve rağbetini atabilir. Kaynakların “Bekkâûn” adı verilen zümre içerisinde saydığı Fudayl'ın gülümsediğinin dahi görülmediğini kaydeder. Ona göre insanların düşüncelerini dikkate alarak bir amelde bulunmak şirk alametidir. İhlas ise Allah'tan başkasını düşünmemek ve O'ndan başka kaygı taşımamaktır.

Fudayl b. İyâz, sadece zahir ile meşgul olanlara yönelik tenkitlerinde son derece katı bir tutum takınmıştır. Sözgelimi, yanına gelen Süfyan b. Uyeyne'ye şöyle demiştir: “Siz ulema sınıfı memlekette meşale edindiniz, herkes sizden ışık ve feyz alırdı. Sonra zulmet oldunuz. Yıldız idiniz, halk sizinle hidayete ererdi, sonra halkı şaşırtıcı hale geldiniz. Emirlerle gidiyorsunuz, nereden aldıklarını bilmediğiniz ihsanlarını alıyorsunuz, sonra da sırtınızı mihraba dayayarak ‘Haddesenâ filan an filan’ diyorsunuz.” Zâhir ulemasını “Âlimü'd-Dünya” olarak tanımlayan Fudayl, ilm-i zahir erbabını dünyaya dalmak ve dinin özüne nüfuz edememekle itham etmiştir.

Onun fütüvvet ve melametın ilk temsilcilerinden olduğu iddia edilse de, benzer görüşlerin diğeri zahidler tarafından da dile getirildiği görölmektedir.

Fudayl b. İyaz, mümini, “Az konuşan, çok çalışan, sözünde hikmet, sükutunda tefekkür, bakışında ibret, işinde iyilik bulunan kişi” olarak tarif etmiştir (Ebu Nuaym el-İsfahanî, 1987:VIII/98).

Tevekkül konusundaki tutumu ile dikkat çeken bir diğeri Horasanlı zâhid Şakîk Belhî’dir. Zühd hayatına yönelmeden önce ticaretle uğraştığı, oldukça zengin olduğu ve yine ticaret için gittiği Türkistan’da ziyaret ettiği puthanede karşılaştığı bir putperest ile diyalogunun onu zühde sevkettiği rivayet edilen Şakîk Belhî, karşılaştığı putpereste, hiçbir fayda sağlamayan putu bırakıp, bilgili ve güçlü olan Allah’a inanmasını söyleyince; putperestın ona, ‘Eğer böyle ise O, kendi şehrinde sana rızık vermeye kâdir değil miydi?’ şeklinde karşılık vermesi üzerine Şakîk ticareti bırakmış ve hemen memleketine dönmüştür. Şakîk Belhî, tevekkülün mahiyetini, sebeplerini, teşrii hikmetlerini, kazanılması yollarını tetkik ederek müridin sülûkü üzerinde yapacağı tesir üzerinde duran ilk zâhid olmuştur. Hac esnasında Şakîk, İbrahim b. Edhem ile karşılaşmış, İbrahim’e, geçimini nasıl temin ettiğini sormuştu. İbrahim b. Edhem: “Elime birşey geçince şükrediyor, geçmezse sabrediyorum” deyince Şakîk, “Belh köpeklerinin de yaptığı budur. Buldukları vakit riayetkar olur, bulamadıkları zaman sabrederler” demişti. Bunun üzerine aynı şeyi İbrahim b. Edhem Şakîk’e sormuş, Şakîk: “Bulduğumuzda dağıtırız, bulamadığımızda şükrederiz” demişti (Attar, 1991:266). Şakîk’in tevekkül anlayışında dünya hayatında kazanmaya olumsuz bir bakış vardır. Rivayete göre, mal varlığı yerinde olan efendisinin bu zenginliğinden dolayı son derece sevinçli görünen bir köleyi çarşıda gıpta ile seyreden Şakîk, bütün mal ve mülkün sahibi Allah Teâlâ’nın kendisinin rızıkına da kefil olacağını düşünerek dünya meşgalesi ile ilgilenmeyi terkedecektir. Yani Şakîk Belhî’nin tevekkül anlayışında rızık peşinde koşmak tevekküle terstir. Şakîk, bu konuda, “Kazanmayı, sebeplere sarılmayı istemeyi terkederek âhirete hazırlan, Allah’a tevekkül et” demektedir (Ebu Nuaym el-İsfahanî, 1987:VIII/58-59). Bu konuda Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/875), Şakîk ile ters düşmüş; “İki somun ekmeği temin etmekten sakınan” Şakîk Belhî’nin, Allah’ın kendisini bir şekilde rızıklandıracağı, bu nedenle rızık peşinde koşmanın anlamsız olduğu şeklindeki tavrını eleştirmektedir.

Sûfinin, yaşadığı manevî deneyimleri hakkında konuşmasını doğru bulmayan Şakîk, bu konuda talebesi Hâtim el-Esamm’ı da (ö. 237/851) uyarmış, konuşmadan önce defaatle düşünmesini telkin etmiştir.

2.4. Kıtâbü'z-Zühd Literatürü

Kur'ân ve sünnetin talim ettiği ve ashabın fiilen yaşadığı “zühd ve takva” gibi isimlerle anılan ruhi ve manevi hayat, dünya-ahiret dengesinin bozulmasından ve dünyanın ahireti gölgeleyecek bir biçimde öne çıkmasından ötürü bir karşı tavır olarak sistemleşmiştir.

Zühdî hayatın sistemleşmesi ve yaygınlaşmasında ilk zahidlerin ve sûfilerin tavırları kadar onların kaleme aldıkları Kıtâbü'z-Zühd türü eserler de etkili olmuştur. Asr-ı saadete özlem duyan muhaddis ve zâhidler o devrin ruhânî hayatını ortaya koymayı amaçlayan eserler kaleme almışlardır. Kültür tarihimizde Kıtâbü'z-Zühd olarak bilinen bu çalışmalar Kur'ân ve sünnette zühd unsurları ile Hz. Peygamber, sahabe ve ilk zâhidlerin yaşantılarından örnekler içermektedir. Bu eserler hicrî I. asrın sonlarından başlayarak II. asırda ilk örneklerini vermiş, III. asırda yaygınlaşmış, sonraki asırlarda da örneklerine rastlanmıştır. Bugün bilebildiğimiz ilk Kıtâbü'z-Zühd tarzı eser, *Sahîfetü Ali b. el-Hüseyn ve Kelâmühû fi'z-Zühd* adıyla Zeynelabidin b. Ali (ö. 92/710)'ye aittir. Eseri günümüze kadar ulaşabilen diğer Kıtâbü'z-Zühd'lerin en meşhurları Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Muafâ b. İmran (ö. 185/801), Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812), Esed b. Musa el-Umevî (ö. 212/827), Bîsr-i Hâfî (ö. 227/841), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Haris el-Muhasibî (ö. 243/857), Muhammed b. el-Müsenâ (ö. 260/873), Ebu Davûd es-Sicistânî (ö. 275/888), İbn Ebî'd-Dünya (ö. 281/894), İbn Ebî Asım (ö. 287/900), Cafer el-Huldî (ö. 348/959), Beyhakî (ö. 458/1066), Hatib el-Bağdadî (ö. 463/1071) ve Celaledin es-Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından kaleme alınan eserlerdir. Bu eserlerin yanı sıra bugün elimizde mevcut olmayan ve fakat sadece ismen varlıklarından haberdar olduğumuz, Sabit b. Dinar (ö. 150/768), Fudayl b. İyaz (ö. 187/803), Ahmed b. Harb (ö. 234/848), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Ebî'l-Havârî (ö. 246/860), İbnü's-Sâîğ (ö. 279/892), İbn Kuteybe (ö. 310/922) ve Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021)'ye ait Kıtâbü'z-Zühd'ler bulunduğu bilinmektedir.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Abdullah b. Mübarek, *Kıtâbü'z-Zühd*, çev. M. Adil Teymür, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul 1991.

Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-Sahih* (I-VI), Dâru İbn Kesîr, Beyrut.

- el-Câhız, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve 'l-tebyîn* (I-IV), Dâru's-Sa'b, Beyrut 1968.
- el-Câmî, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, trc. ve şerh Lârnî Çelebi, çev. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.
- el-İsfahânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya* (I-X), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü 'z-zühd* (I-II), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen* (I-II), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsü İblîs*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1989.
- el-Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1980.
- Konur, Himmet, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XXI, s. 3-27.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmî'u's-Sahîh* (I-V), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, XI, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 119-126; "Tabakât", *DİA*, XXXIX, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 295-296.
- Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdis, Kahire 1960.
- es-Sühreverdî, Ebû Hafs, *Avârifü'l-maârif*, Beyrut 1966.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen* (I-V), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Yıldırım, Ahmet, *Din, Dünyevileşme Ve Zühd*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf Ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

3. BÖLÜM

TASAVVUFUN
GELİŞİMİ

TASAVVUFUN GELİŞİMİ

1. Zühdden Tasavvufa Geçiş

Himmet Konur

Kur'ân-ı Kerîm'de, iyi bir Müslüman'da bulunması gereken ahlâkî niteliklerin tamâmı "takvâ" kavramıyla ifade edilmiştir. Hz. Peygamber ve ashâbı da "takvâ" kavramını bu anlamda kullanmıştır.

133

Kur'ân-ı Kerîm'de, "*Allah katında derecesi en üstün olanınız, en çok takvâ sahibi olanınızdır.*" (Hucurât, 49/13) buyrulur. Hz. Peygamber'in de takvâyı bütün ahlâkî nitelikleri bünyesinde toplayan bir kavram olarak değerlendirdiğine dair rivayetler vardır. Ebu Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre, bir adam Peygamber (s.a.v.)'e gelerek kendisine tavsiyede bulunmasını istemiştir. Hz. Peygamber de ona "Takvâyâ sarıl, çünkü takvâ her hayrı/iyiliği bünyesinde toplar (...)" demiştir (Suyûtî, VI, 99-Hucurât, 49/13'ün tefsiri).

Takvâ sahiplerine "müttakî" denilse de İslâm topluluklarında açık bir şekilde bunların kimler olduğu üzerinde durulmamıştır. Dolayısıyla müttakîler denince belli bir zümre veya topluluk hatıra gelmemiştir. Müslümanlar arasında Mü'min veya Müslüman olmanın dışında somut sosyal zümreleşmeler Hz. Peygamber'e yakınlıkla belirlenmiştir. Onunla yakın teşrikk-ı mesâide bulunanlara, durumlarına göre, bazı isimler verilmiştir. Onunla aynı dönemde yaşayıp birlikte hareket edenlerin genel ismi sahâbe/ashâb idi.

Sahabeye kavuşan nesle tâbiin, tabiini gören nesle de etbâü't-tâbiin denildi. Sonraki yıllarda ise samimi dindarlara zâhid denilmeye başlandı. Kuşeyrî (465/1071) bu süreci şöyle özetlemektedir:

“(…) Müslümanların en faziletli şahısları, Resûlullah (s.a.v.)’in vefatından sonraki çağda: ‘Resûlullah (s.a.v.)’in ashabı’ unvanından başka bir isim almamışlardı. Hz. Peygamber’in sohbetinden daha faziletli bir şey bulunmadığından bu sohbette bulunanlara sahabe adı verilmişti. Sahabenin yaşadığı çağdan sonraki asırlarda yaşayanlardan sahabe ile sohbet edenlere tâbiün ismi verilmişti. Tâbiünden olan zevât bu ismi en şerefli bir unvân olarak görmüşlerdi. Tâbiünden sonra gelenlere ise etbâu’t-tâbiîn adı verilmişti. Bunlardan sonra halk ihtilafa düştü, dereceleri birbirinden farklı ve yekdiğerine zıt tipler ortaya çıktı. Bunun sonucu olarak dinin hükümlerine dikkat ve hassasiyetle riayet eden insanlara zühhdâ ve ubbâd (zâhidler ve âbidler) adı verildi.” (Kuşeyrî, 1991:111)

Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde Müslümanların fedâkarlıkta bulunmaları, sevdikleri şeylerden infâk etmeleri, gerektiğinde canlarını fedâyâ hazır olmaları, dünya-perest olmamaları istenmiştir. (Konu ile ilgili bazı âyetler için bkz. Al-i İmrân, 3/92; Nisâ, 4/7; Hadîd, 57/29; Münâfikûn, 63/9; Müzzemmil, 73/18. İlgili hadislerden bazıları için bkz. İbn Mâce, Zühhd, 1, 3, 9; Tirmizî, Zühhd, 15; Müslim, Cennet, 55; Buhârî, Rikak, 15) Bu âyet ve hadisler başlangıçtan itibaren Müslüman toplumların dünyaya bakışlarını etkilemiştir.

134

Hız.Peygamber’in vefatından sonra özellikle Hız. Osman döneminde siyâsî tercihleri dolayısıyla sahabe arasında bazı ihtilaflar çıktı. Müslümanların birbirinin kanını döktüğü Cemel ve Sıffîn gibi olay ve savaşlar yaşandı. Hız. Peygamber’in ashabı olmanın veya ashabını gören nesilden olmanın dinî ve ahlâkî çağrısını zayıfladı. Bunun gerisinde hepsine birden “dünya” denilen sosyal ve siyâsî gerekçeler bulunmaktaydı. Bu şartlar altında idealize edilebilecek en yüksek ahlâkî nitelik, Müslümanları birbirine düşüren “dünya”ya rağbet etmemek anlamına gelen zühhd idi.

Bu süreçte Kur’ân’da yer alan dünyaya aldanmamak ve aşırı değer vermemekle ilgili âyetler yanında Hız. Peygamber’in konuya dair sözleri de Müslümanların daha fazla ilgisini çekti. Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren zühhd edebiyatı ortaya çıkıp gelişmeye başladı. Hız. Peygamber’in zühde dair sözleri tedvin edilerek kitap hâline getirildi. (Yıldırım, 2005:177-201) Bunun yanında doğrudan zühhd konularına tahsis edilmeyen hadis mecmualarının birçoğunda da zühhd başlığına yer verilmiştir. (Yıldırım, 2005:201-204)

Tasavvufun müstakil bir ilim olarak ortaya çıktığı yıllara kadar, iyi bir müslümanda bulunması gereken inanç, ibadet, ahlâk ve âdâba dair özelliklerin hepsine birden *zühhd* denilmiştir. Bunları şahsında temsil eden kimselere de zühhdâ/zâhidler adı verilmiştir. Siyâsî ve sosyal şartlar gereği zühhd kav-

ramı üzerinde de karar kılınamamıştır. Yukarıdaki ifadelerinin devamında Kuşeyrî şöyle diyor:

“Daha sonra (zâhidler ve âbidlerden sonra) bid’at mezhepleri ortaya çıktı. Her mezhep öbürü ile çekişmeye ve halkı kendisine davet etmeye başladı. Böylece her mezhep zâhidler zümresinin kendi içinde bulunduğunu iddia etti durdu. Bunun neticesi olarak, ‘her nefeste Allah Teâlâ ile olma’ hâlini koruyan ve kendilerine ârız olan gaflet musibetlerinden sakınmaya çalışan Ehlisünnetin ileri gelenleri mutasavvıf (ve meslekleri için de tasavvuf) adını alarak öbürlerinden ayrılmışlardır. Bu zümrenin büyükleri hicri iki yüz senesinden evvel bu isimle meşhur olmuşlardır.” (Risale, 1991:111)

Öyle görülüyor ki her mezhebin sahip çıkmasıyla zâhid kavramı da yıpranmış ve yerine yeni bir kavram olan tasavvuf geçmiştir. Bu yeni kavramın ömrü “zühd” kavramından daha uzun, muhtevası ve etki alanı da daha derin ve geniş olmuş; takvâ ve zühd de dahil, iyi bir müslümandan beklenen hasletler tasavvuf, bu hasletlere sahip kişiler de sûfî adıyla anılmıştır.

2. Tasavvufun Müstakil Bir İlim Haline Gelişi

Dilaver Gürer

Tasavvuf hicri ikinci asrın ortalarından itibaren müstakil bir ilim olarak şekillenmeye başlamıştır. Diğer İslâmî ilimler de aynı yıllarda bağımsız birer ilim hüviyeti kazanmıştır. Önceki yıllarda bir Müslüman’ın ihtiyaç duyduğu her türlü bilgi için “fıkıh” tabiri kullanılmaktaydı. Sonraki yıllarda akaid ve tevhid dair bilgiler el-“Fıkhu’l-Ekber”, ibadet, muamelat ve ukubat dair bilgiler “Fıkıh” veya “Fıkıh-ı Zahir”, nefis terbiyesi ve tezkiyesine dair bilgiler ise “Fıkıh-ı Bâtın” adı altında ele alınmıştır. Tasavvufun ortaya çıkmasından itibaren Fıkıh-ı bâtın olarak değerlendirilen bilgiler tasavvuf ilminin konuları arasında yer almıştır.

Tasavvuf çevrelerinde yaygın olan bir yoruma göre; “Cibril hadisi” olarak bilinen hadisin belirlediği çerçeve içinde “İman nedir?” sorusuyla alâkalı olarak kelâm ilmi, “İslâm nedir?” sorusuyla ilgili olarak fıkıh ilmi, “İhsan nedir?” sorusuyla ilgili olarak da tasavvuf ilmi ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar genellikle diğer İslâmî ilimlerle uğraşanlara saygı duymuşlar, onların görüş ve eserlerinden istifade etmişlerdir. Ancak onların ilim ve din anlayışlarıyla yetinmemişlerdir. Dinin, hadisçiler tarafından rivayetten ibaret görülmesine, fukahanın elinde donmuş katı kurallar manzumesi haline gelmesine karşı çıktıkları gibi, kelamcılarının belirlediği Allah, peygamberlik ve ahiret anlayışını da yeterli bulmamışlardır. Buna karşılık diğer İslâmî ilimlerle uğraşanlar da zaman zaman mutasavvıfları eleştirmekten geri durmamıştır.

Sûfî müelliflerden Serrâc (ö. 378/988) bunlar hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur:

“Tasavvufa karşı çıkan ve onu reddedenler sadece katı kuralcı zâhir âlimlerinden bir gruptur. Çünkü onlar ne doğru dürlük Kitâbullah’ı ne de ahbâr-ı Rasûlullah’ı bilirler. Bildikleri sadece zahir ahkâmı ve kendi muhaliflerine karşı kullanacakları bazı delillerdir. Günümüz insanları da her nedense böylelerine daha çok meylederler....” (Serrâc, 1996:17)

Sûfî adının ne zamandan beri kullanıldığı konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Serrâc, rivayete göre Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)’nin “*Mekke’de tavaf esnasında bir sûfî gördüm ve ona bir şeyler vermek istedim, fakat o bunu kabul etmedi.*” dediğini nakleder. (Serrâc, 1996:23) Molla Câmi ise önceki yıllarda zühhd, vera, tevekkül ve muhabbet gibi konulardaki uygulamalarıyla dikkat çeken büyük şahsiyetler/ekâbir bulunmakla birlikte sûfî künyesiyle ilk anılan kişinin Kûfeli Ebû Hâşim (ö. 150/767) olduğunu söyler. (Molla Câmi, 1270:86) Şimdiki bilgilerimize göre adı bilinen ilk sûfî odur.

Herevî’ye göre sûfilere mahsus ilk hankâh bir Hristiyan emîr tarafından Remle’de inşa edilmiştir. (Molla Câmi, 1270:86) İbn Teymiyye ise ilk hankahın Basra yakınlarında eski bir yerleşim merkezi olan Abadan’da, Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793)’in bir müridi tarafından kurulduğunu öne sürmüştür (İbn Teymiyye, 1381-86:XII/6).

3. Tasavvuf Döneminin Özellikleri

İbrahim Baz

Hicrî III-VI/m. IX-XII. asırları kapsayan tasavvuf dönemi, tasavvufî düşünce ve pratiklerin zühhd dönemindeki ilk formlarının gelişme ve olgunlaşma dönemidir. Bu yönüyle kavramlardan ve sistemden uzak ve daha ziyade bireysel olarak yaşanan zühhd dönemi ile tasavvufî düşünce ve hayatın daha kolektif hale geldiği tarikatlar dönemi arasında her açıdan bir geçiş ve tekâmül dönemidir. Bir başka ifade ile zühhd dönemi tasavvufun özü ve kökünü, tasavvuf dönemi gövdesini, tarikatlar ise dallarını oluşturur. Zühhd döneminde tasavvufun hâli, tasavvuf döneminde terimleri ve felsefesi, tarikatlar döneminde ise sistemi oluşmuştur.

Tasavvuf dönemi olarak kabul edilen süreç yalnız tasavvuf tarihi açısından değil, aynı zamanda bütün yönleriyle İslâm düşüncesi açısından da çok önemlidir. Siyasî olarak Abbasîlerin hükümlerine yıllarına rastlayan bu dönemde, Hanefiyye, Mâlikîyye, Şâfiyye, Hanbelîyye gibi amelî; Mâturîdîyye ve Eş’ariyye gibi itikâdî mezhepler ortaya çıkmıştır. Tercüme

hareketleri neticesinde İslâm dünyası Yunan felsefesi ile tanışmıştır. Şia, Bâtınîlik ve Karmâtîliğin de bu dönemde varlığına şahit oluyoruz (Yılmaz, 2000:109).

Zühhd döneminde hüzn, korku, gözyaşı kavramları hâkimdir. Bununla birlik-te Râbiatü'l-Adeviyye gibi az sayıdaki sûfi ilahî aşk ve muhabbetten bahse-der. Zühhd döneminden tasavvuf dönemine evrilme sürecinde, insanları avam, evliyâ ve enbiyâ diye ilk olarak tasnif eden ve “Neden duamız kabul olmu-yor?” diyenlere “Sizler tanımadığınıza dua ediyorsunuz” (Küçük, 1997:67) diyerek marifet kavramını gündeme getiren Câfer-i Sâdık'ın etkisi büyüktür. Evinde halvette kaldığı günlerde bir hizmetkârının “Dışarı çık da ilahî sanatı seyret” demesi üzerine “İçeri gir de sen de asıl sanatkârı seyret” diye cevap veren Rabiâtü'l-Adeviyye'nin dile getirdiği içe yönelme ve aşk kavramı da ta-savvuf döneminin en belirgin hususiyetlerinden biri olmuş ve Maruf-i Kerhî, Zunnûn-i Mısırî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Bayezîd-i Bistâmî ve Hâris el-Muhâsibî gibi sûfilere etkilemiştir (Küçük, 1997:64).

Zühhd döneminde, zâhid, nâsik, fakîr, âbid, kâri gibi isimlerle anılan dinî hayatı titizlikle yaşama gayretinde olan kişiler, tasavvuf döneminin baş-langıcı olan III. yüzyıldan itibaren sûfi ismiyle anılmaya başlanmıştır. Bu dönemden sonra sûfiler ilim ve irfan, âlim ve ârif kavramlarını kullanmaya başladılar ve ârif ismini özellikle sûfiler için kullanmışlardır. Tasavvuf ise ilm-i esrâr, ilm-i mükâşefe, ilm-i ahvâl ve'l-makâmât gibi isimlerle de anıl-mıştır (Afîfî, 1996:82).

Zühhd döneminde cehennem korkusu, cennet ümidi, Allah rızası ile zâhire taalluk eden riyâzet ve mücâhedeler varken, tasavvuf döneminde sûfiler insan ruhunu ve nefesine yönelmiş ve zâhirden bâtına geçiş ile kalb, ruh ve nefis kavramlarıyla tasavvuf, psikolojik bir boyut kazanmıştır. Kemâle erme yolunda rûhî yükselme şeklinde görülen dinî tecrübenin metodolojisi oluşmaya başlamıştır. Marifet ve muhabbet dönemin en belirgin kavramla-rındandır. (Doğrul, 2008:111)

Tasavvuf döneminde, zühhd döneminde var olan pratikler aynı şekilde de-vam ederken, bir yandan da bunların teorisinin, felsefi ve hikemî yönü hem dillendirilmiş hem de yazılan eserlerle kayıt altına alınmıştır.

İlk dönemlerde bir bütün olan İslâmî ilim dallarının ayrıştığı ve müstakil hale gelmeye başladığı bu dönemde, tasavvuf da ayrı bir ilim haline gel-miştir. Tasavvufî terimleri, halleri ve makamları açıklayan tasavvufun tem-el kaynakları olarak görülen eserler bu dönemde yazılmaya başlanmıştır. Zühhd dönemindeki gibi âyet ve hadisler esas alınmakla birlikte artık onlara derûnî/işârî tefsir ve teviller yapılmıştır.

Ancak sûfilerin zâhirden bâtına doğru yönelmeleri neticesinde özellikle bir kısım Hanbelî fıkıh ve kelâm âlimleri sûfileri eleştirmeye başlamıştır. Fıkıhçılar normatif yaklaşımla amellerin zâhirine önem verirken, sûfilerin dinin yalnız bir kurallar bütünü olmadığını, normlarının dinin gayesi şeklinde algılanmasının eksik olduğunu düşünerek ibadetlerin zahirinden daha çok rûhânî boyutuna yönelmeleri, bilginin kaynağı olarak kalb, keşf ve ilhâmı da görmeleri bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

İslâm düşüncesinin de oluşum ve gelişme dönemi sayılabilecek bu süreçte, Ebu'l- Hüseyin en-Nûrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl Tüsterî gibi bazı sûfiler kullandıkları sözlerinden dolayı yargılanmış, hatta Hallâc-ı Mansûr gibi idam edilenler olmuştur. Haris el-Muhasibî'nin görüşleri Ahmed b. Hanbel tarafından eleştirilmiş ve bidat sayılmıştır. Muhâsibî'nin cenazesine ancak dört kişi katılmıştır. Gulamu'l-Halil Mihnesi olarak tarihe geçen sûfilerin Hanbelî âlimi Gulamu'l-Halil (ö.262/875) tarafından zındıklıkla itham edilmesi ve Halife Muvaffak'a şikayet edilmesi ancak Bağdat kadısı tarafından sorgulandıktan sonra "*Bunlar da mühlid iseler, ben şahitlik ediyor ve hüküm veriyorum ki, yeryüzünde bir tane bile tevhid ehli yoktur*" (Hucvîrî, 1996:303) kararı üzerine serbest bırakılmaları da bu dönemde yaşanmıştır.

Bazı ilk dönem sûfilerinin şatahatlarının ehli olmayanlar tarafından yanlış anlaşılması da göz önünde bulundurarak birçok sûfi, yanlış anlaşılmalara neden olabilecek ve bidat olarak algılanabilecek söz ve fiillerden uzak tasavvufun hakikatini ortaya koyan eserler kaleme almışlardır. Bir nevi tasavvuf savunması da sayılabilecek bu eserler, tasavvufî tarihinin en önemli eserleridir.

Ebu Nasr Serrâc (ö.378/988)'ın *el-Lüma` fi't-tasavvuf*, Ebû Tâlip el-Mekkî'nin (ö.386/996) *Kûtu'l-kulûb*, Ebû Bekir Kelâbâzî'nin (ö.390/999), *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *er-Risâle*, Ebu'l-Hasan el-Hucvûrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb li Erbâbi'l-Kulûb* ve İmam Gazâlî'nin *İhyau Ulûmi'd-Dîn* isimli eseri bunların en önemlileridir. Bir yönüyle tasavvuf savunması sayılabilecek bu eserler, sağlam temeller üzerine oturarak tasavvufun hakikatinin anlaşılmasını sağlamış ve eleştirilere karşı bir cevap olmuştur. Böylece henüz teşekkül devrinde olan tasavvufî düşünce ve hayata giren sahte sûfiler yanında hurafe ve bidatlerden de kurtulmayı hedeflemiştir.

Bu dönemde eser kaleme alan sûfilerin yanlış anlaşılabilir konuları eserlerine almayarak eserlerinin içerikleriyle ilgili gösterdikleri hassasiyet kadar bizzat tasavvufî hayat hakkında özeleştiri sayılabilecek gayretlerine de şahit oluyoruz. Ebu'l-Hasan Bûşencî'nin (ö.348/958) "*Bugün tasavvuf hakikati olmayan bir isimdir. Daha evvel ismi olmayan bir hakikattir*" (Hucvûrî, 1996:123) sözü bu açıdan önemlidir.

Tasavvuf dönemi, yalnız tasavvuf ilmi açısından değil, genel olarak İslâm düşüncesi açısından da özgün fikirler ortaya koymuş sûfilerin yaşadığı bir süreçtir. Zühhd döneminde Basra, Horasan ve Kûfe'de görülen sûfilerin tasavvuf döneminde İslâm'ın yayıldığı her bölgede varlıklarına şahit oluyoruz. Bunların en meşhurları Marûf-ı Kerhî(ö.200/815), Ebû Süleyman Dârânî(ö.215/830), Bişr-i Hafî(ö.227/841), Zunnûn-i Mısırlî (ö.245-859), Bâyezîd-i Bistâmî(ö. 261/874), Hamdûn el-Kassâr(ö.271/884), Sehl b. Abdullah Tusterî (ö.283/896), İbrahim el-Havvâs(ö.291/903), Ebû Hüseyin Nûrî(ö.295/907), Cüneyd-i Bağdâdî(ö.297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö.309/921), Şiblî (ö.334/945), Ebû Ali Dekkâk (ö.405/1014), Ebu Abdurrahman Sülemî (ö.412/1021), Ebu'l-Hasan Harakînî (ö.425/1034), Ebû Nuaym İsfahânî (ö.430/1038), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö.465/1072), Hucvûrî (ö.469/1077), İmam-ı Gazâlî (ö.505/1111) gibi sûfiler bunlardan bazılarıdır. (Kara, 1990:126-188)

İslâm tasavvufunun bir ilim olarak teşekkül ettiği, prensiplerinin ve kavramlarının oluştuğu bu dönemde, sûfiler sosyal hayatın içerisinde hayat ve düşünceleri ile artık bir grup haline gelmişlerdir.

Tasavvuf tarihinin altın çağı olarak tanımlanan tasavvuf dönemini maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

- a. Tasavvuf bağımsız bir ilim haline geldi. Sûfiler, toplum içerisinde belirli bir zümre olarak tanındı.
- b. Tasavvuf terimlerini ve meselelerini açıklayan tasavvuf tarihinin en önemli kitapları bu dönemde yazıldı.
- c. Derûnî ve rûhî yönelme arttı, insanın manevî eğitimi için gerekli görülen nefis tezkiyesi ve kalb tasfiyesi, muhabbet, marifet, ilahî aşk, fenâ, bakâ, marifet, havf-recâ, kabz-bast, mahv-ispat, varid-keşf gibi terimler kullanılmaya başlandı.
- d. Tasavvufun zühhd döneminde ahlâk eğitimi (tahalluk) daha baskın iken bu dönemde keşf ve marifet (tahakkuk) boyutu belirgin hale geldi.
- e. Âyet ve hadislere işârî yorumlar yapılmaya başlandı.
- f. Tasavvuf, bazı sûfilerin içsel tecrübelerini ifade eden sözleri yüzünden çok sert şekilde eleştirildi.
- g. Bazı sûfilerin ortaya koyduğu tasavvufî anlayış ve yaşama tarzı onları takip edenlerce sürdürülerek bir süre sonra adlarıyla anılan tarikatların oluşmasına neden oldu.
- h. Tasavvuf hayatın sistemleşmesine, tasavvufî düşüncenin hikemî ve felsefî bir boyut kazanmasına neden olan tasavvuf tarihinin önemli si-
maları bu dönemde yaşadı.

1. Tasavvufî hayat Basra, Kufe ve Horasan'dan yayılarak başta Bağdat olmak üzere Şam, Nişabur ve Mısır'a kadar uzandı ve Müslümanların arasında daha yaygın hale gelmeye başladı.

4. Tasavvuf Mektepleri

İbrahim Baz

Büyük sûfilerin ve pratikte yaşayarak ortaya koydukları tasavvufî düşünce ve hayat tarzı, bu sûfilerin çevresinde bulunan talebeleri ve sevenleri tarafından takip ve taklit edilmeye başlamıştır. Bu sûfilerin ortaya koydukları dinî düşünce ve hayatın derûnuna dair hikmetli anlayış ve yaşayış tarzı esas itibariye İslâm düşüncesi içinde özgün bir yer tutmuştur. Ancak bu durumu yakından tanıyanlar ve içinde bulunanlarla dışarıdan tanıyanlar arasında da fikrî mücadelelerin başlamasına neden olmuştur.

Düşünceler ve davranışlar doğduğu kültür havzasının etkileri ile gelişir. Zühd döneminde tasavvufî hayatın merkezleri olan *Medine mektebinde* sünnet ve hadise bağlılık, *Basra mektebinde* korku, hüzn ve aşk, *Kufe mektebinde* ibadet ve gözyaşı, *Horasan mektebinde* ise tevekkül ağırlıklı bir zühd hayatı hakimdi. Üçüncü asırla birlikte başlayan tasavvuf döneminde de benzer şekilde tasavvufî düşünce ve hayatın yoğunlaştığı dört merkez görülmektedir. Bunlar Horasan mektebinden etkilenen, melâmet ve fütüvvet kavramlarının önemli yer tuttuğu Nişabur mektebi, marifet ve muhabbet kavramlarının etrafında şekillenen Mısır mektebi, açlık ve gece ibadetine önem veren sûfilerin temsil ettiği Şam mektebi ve tasavvufî düşüncenin omurgasını oluşturan birçok önemli sûfinin yetiştiği aşk ve tevhid kavramlarının merkezde yer aldığı Bağdat mektebidir. Bağdat mektebinde, Basralı sûfilerin tesiri görülmektedir.

Tasavvuf mektepleri Hicri III. ve IV. yüzyılda bir muhit olarak bilinir hale gelmiştir. İleride ifade edileceği gibi bu muhitlerde yaşamış olan büyük sûfilerin isimleriyle anılan ilk tarikat oluşumlarına da yine bu yüzyıllarda rastlamaktayız. Halbuki hicri V. ve VI. yüzyıl da genel olarak tasavvuf dönemi olarak kabul edilmektedir. Bu dönem genel bir ifadeyle tasavvuf döneminin ilk iki yüzyılındaki düşünce ve pratiklerin sistematik hale geldiği ve yazılan eserlerle tasavvufun genel kabul gördüğü bir süreçtir. Şimdi tasavvufî mektepleri, genel özelliklerini ve oralarda yaşayan önemli sûfleri kısaca tanıtmaya çalışalım.

4.1. Nişabur Mektebi

Tasavvuf tarihinde ilk yıllarında önemli bir merkez olan Horasan'daki tasavvuf anlayışı zaman içerisinde Nişâbur'da daha hakim ve yaygın hale geldi. Nişabur mektebinin temel karakteristiği melâmettir. Melâmetîlik anlayışı,

dünyevileşmeye tepki olan zühhd gibi, Irak bölgesinde görülen ve daha çok şekle ve zâhire önem vermeye başlayan tasavvuf anlayışına bir tepkidir. Büy- le olmakla birlikte tarihî süreç içerisinde tasavvufi bir meşrep hatta bir tarikat haline gelmiştir. Melâmîler esas itibariye sekrden çok sahvı, halvetten çok celveti benimsemişlerdir (Yılmaz, 2000:113). Nişabur mektebinin melâmet ve fütüvvet konusunda en öne çıkan sûfisi Hamdûn Kassâr (ö.271/884)'dır.

Melâmî tasavvuf anlayışında melâmet ve fütüvvet esastır. Melâmet nefsi ayıplamak, aşırılıklarına karşı durmak, amellerinde noksanlık görmek anlamlarına gelir. Fütüvvet ise önceleri cömertlik, yiğitlik, cesaret anlamlarına gelirken sûfiler bunu insanın kemâle ermesi yolunda isâr, şikâyet etmeyi terk ve nefisle mücadele anlamında kullanmaya başlamışlardır. Bu anlayış, nefis ile yapılan cihadın büyük cihad olarak görülmesinden ve asıl cesaretin bu konuda gösterilmesi gerektiğini ifade etmek düşüncesinden kaynaklanmış olmalıdır. Nefsin mertebelerinden ikincisi olan ve kınamak ayıplamak anlamına gelen Levvâme nefis düşüncesi melâmî tasavvuf anlayışında önemli bir yer tutar. Melâmetilikte genel bir hüzn hâli hakimdir. Yapılan her amelde kusur aramayı prensip edilen bu anlayışa göre âleme pesimist bir bakış açısı vardır ve onda hayrın olmadığı kabul edilir. Ancak Vâsitî gibi bazı sûfiler bu bakış açısının eksik ve yanlış olduğunu savunmuşlardır. (Afifi, 1996:87)

Nişabur bölgesinde yaşayan en önemli sûfiler Hamdûn el-Kassâr, Bâyezîd-i Bestâmî, Yahya b. Muâz (ö.258/871), Ebû Hafs Haddâd ve Ebû Osman el-Hîrî (ö.298/810)'dır.

Bâyezîd-i Bestâmî'nin "Subhânî mâ a'zama şânî" (Ben kendimi tesbîh ederim, Benim şânım ne yücedir) ve "Leyse fî cübbetî sivallâh" (Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur) sözleri, tasavvufi düşüncenin merkezinde yer alan vahdet-i vücûd anlayışının ilk örnekleri olmakla birlikte o tarihten günümüze hep tartışma konusu olmuştur. Bu sözler Râbiatü'l-Adeviyye ile ilk olarak dile getirilen ilahî aşk ve muhabbette fânî olma, sekri sahvına, mahvı isbatına galip gelme hali olarak sekr kavramını ortaya çıkarmıştır.

Yahya b. Muâz da Bâyezîd gibi vecd, fenâ ve sekr ehli olup "aşk sarhoşu" tabirini kullanan kişilerdendir. Ona göre kişinin muhabbetinin hakikati vuslatla artmadığı gibi ayrılıkla da azalmaz. Muhabbet kadar marifet kavramı da önemlidir. Hak'tan uzaklaşmayı fevt, halktan uzaklaşmayı mevt kabul etmiştir. Mevt halk ile irtibatı koparırken Hak ile marifeti artırır ancak fevt, gaffete düşmek ve Allah'tan uzaklaşmaktır.

Nişabur mektebinin önemli sûfilerinden biri olan Ebû Hafs Haddâd tasavvufu bütünüyle edeb olarak görmüş, fütüvvetci; "Başkalarına insafla muamele etmek ve başkalarından insaf beklememektir." şeklinde tanımlamıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre, "Fütüvvet kendini görmemek ve mensubiyeti terk etmektir." Yani Allah'tan başka mensubiyetleri yok saymaktır.

Hamdûn Kassâr'dan sonra Melâmiliğin en önemli temsilcileri Ebu Osman el-Hîrî, Mahfûz b. Mahmûd en-Nişâbü'rî (ö.303/915), Abdullah b. Münâzil (ö.329/940), Ebu'l-Hasan el-Büşencî (ö.348/958)'dir. (Yılmaz, 2000:111-114)

4.2. Mısır Mektebi

Muhabbet ve marifet kavramları çerçevesinde oluşan Mısır mektebinin öncüsü Zunnûn-i Mısırî (ö.860) kabul edilir. Muhabbet ve marifet kavramlarına getirdiği yorumlarla Zunnûn, Maruf-i Kerhî'yi takip etmiştir. Zunnûn bir ayırım olmaksızın bütün mü'minlerin, kalamcılar ve hikmet ehlinin, üçüncü olarak Allah'ı kalbleriyle tanıyan evliyaullahın olmak üzere üç türlü marifetten bahseder. Ona göre bunların en üstünü üçüncüsüdür. Zira bu marifet, yakîn bir marifettir ve nazarî ve kesbî değil, İlham ile kalbe gelen vehbî bir marifettir. Kendisi bu marifeti halen bildiğini şu ifadelerle ortaya koyar: "Ben Rabbimi Rabbimle tanıdım. Eğer O olmasaydı asla O'nu tanıyamazdım." Kişinin marifetini artıran muhabbettir ancak kim ki bu ilahî muhabbete nâil olursa onu saklamalıdır. (Yılmaz, 2000:114)

142

O tarihlerde Yeni Eflatuncu fikirlerinde yaygın halde bulunduğu Mısır bölgesinde yaşayan Zunnûn, bu felsefe hakkında bilgili olduğu gibi aynı zamanda muhaddis, zâhid ve kimyagerdi. Tılsım ilmi konusunda bilgisi vardı. Abdurrahman Camî'ye göre hal ve makamlardan ilk bahseden odur.

Zunnûn'a göre marifet tasavvuf yolunun gayesidir. *"Kul Rabbini bildiği oranda kendi nefisini inkâr eder. Marifetin tam tahakkuku, nefsin bütünüyle inkarını sağlar."*

4.3. Şam Mektebi

Tasavvufta şahsiyet eğitimin temel kavramlarından olan riyâzâtın yöntemlerinden olan açlık ve gece ibadetine büyük önem verilen Şam mektebi, öncelediği bu kavramlar nedeniyle "cüiyye ve ehl'ül-leyl" diye bilinen sûfilerin temsil ettiği bir merkezdir. Süleyman ed-Dârânî (ö.215/830), Ahmed b. Ebî'l-Havârif, Ahmed b. Asım Antâkî, Ebû Abdullah b. Cellâ ve Feth-i Mevsilî bu sûfilerin önde gelenleridir.

Süleyman Dârânî "gece ehli" tabirini kullanan ilk kişidir ve ona göre gece ehlinin gece ibadetlerinden aldığı lezzet ve tat, eğlence ehlinin aldığı zevkten çok daha fazladır. Dârânî gece ehlini üç guruba ayırır. Düşünerek okuyan ve ağlayanlar, düşündüğünde sayha eden ve rahatlayanlar, okuyan ve düşünen ve bunun bir neticesi olarak düştüğü hayret nedeniyle sayha

etmeye mecali kalmayanlardır. Âriflerin kalb gözleri açılında kafa gözleri kapanır ve yalnız Allah'ı görürler. Eğer kalbe dünya yerleşirse bu sefer de ahirete yer kalmaz. (Yılmaz, 2000:115)

Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Reyhânetü's-Şâm" şeklinde andığı Ahmed b. Ebi'l-Havârî, Zunnûn'un talebesidir. Ebu Abdullah b. Cellâ, "övgü ve yergiyi eşit göreni zâhid, farzları tam ve zamanında yapmaya çalışanı âbid, bütün fiilleri Allah'a ait görerek Vâhid'den başkasını görmeyen ise muvâhid" olarak tanımlar. (Yılmaz, 2000:115-6)

4.4. Bağdat Mektebi

Tasavvufî düşünce ve hayata büyük tesirleri olan şahsiyetlerin yetiştiği Bağdat, aynı zamanda en önemli eserlerin yazıldığı ve tasavvufun felsefî bir boyut kazanmaya başladığı yerdir. Nişabur mektebinde Horasan, Bağdat mektebinde ise Basra sûfilerinin tesiri görülür. İlâhî aşk ve tevhid bu mektebin en önemli kavramları olmuştur. Sûfî lakabıyla tanınan ilk kişi olan Ebû Hâşim Sûfî, tasavvufun tarifini yapan ilk kişi olarak kabul edilen Maruf-i Kerhî bu mektebin önemli sûfileridir.

Muhabbet ve marifet kavramları üzerine yoğunlaşmış olan ve sevginin ilahî bir lütuf olduğunu söyleyen Maruf-i Kerhî, gönül dünyasına ait kalb, nefis, takva kavramlarının tasavvufî anlamları konusunda ilk yorum yapanlardan olan Mansur b. Amar (ö.225/840), zengin bir ailenin çocuğu iken tasavvuf yolunu seçen, zühd ve verası ile meşhur olan ve "yalın ayak" (hâfî) lakabıyla tanınan Bişrî Hâfî (ö.227/841) bu mektebin önemli sûfileridir.

Ancak Bağdat mektebinin kurucusu kabul edilebilecek kişi Hâris el-Muhâsibîdir. Nefs muhasebesini tasavvufî düşüncesinin merkezine aldığı ve kişinin düşüncelerinin ve amellerinin Allah'ın hukukuna uygunluğunun muhâsebesini yapmak ve bunu daima gözetlemek şeklindeki usûlu nedeniyle kendisine "Muhâsibî" denilmiştir. Bu anlayışı nedeniyle yazdığı esere "er-Riâye" ismini vermiştir. Otuz civarında eser kaleme almış olan Muhâsibî'ye göre aklın vazifesi hayr ile şerri tefrik etmek değil, onların hikmetini anlamaya çalışmaktır. (Afifi, 1996:84) Başta Kuşeyrî, Ebû Talip el-Mekkî ve Gazâlî olmak üzere kendinden sonraki sûfilere çok büyük tesiri olmuştur. Ancak özellikle Hanbelî âlimlerce çok eleştirilmiş ve cenazesine yalnız dört kişi katılmıştır.

Muhâsibî gibi Bağdat'ın en meşhur sûfilerinin başında *seyyidu't-tâife* olarak kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) gelir. Bâyezîd-i Bestâmî gibi sekri tercih eden sûfilere mukabil, sahvî tercih etmiş ve sekr halinde iken kalbe gelen halleri fark edebilmenin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Tasavvufun en çok tercih edilen tanımlarından biri olan "Hakk'ın

seni senden öldürmesi ve kendisiyle diriltmesidir” şeklindeki fenâ halini anlatan tanım ona aittir. Cüneyd tasavvufi düşünce ve duyguların sistematik bir dille ortaya konulmasında büyük katkı sağlamıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin dayısı ve hocası olan Seriyy-i Sakatî(ö.865), Ebû Hamza Bağdâdî(ö.269/882), Ebû Saîd Harrâz (ö.277/890), Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö.295/907) de dönemin önemli sûfileridir.

“Ene'l-Hak” sözü nedeniyle idam edilen ve tasavvuf tarihinde en fazla tartışılan kişilerin başında gelen *Tavasîn* isimli eserin yazarı Hallâc-ı Mansûr tasavvuf edebiyatının önemli sembollerinden biri olmuştur. Sûfiler temkinli yaklaşmakla birlikte onun fikirlerini genel olarak kabul etmiştir.

Bağdat Mektebinin tasavvuf tarihindeki ayırt edici özellikleri şunlardır:

- Tasavvufi ve kelâmî anlamda tevhîd ve bu kavram çerçevesinde fenâ, bakâ, marifet ve ilahî aşk.
- Nefsin âfetleri, kurb, üns, îsâr, gaybet, huzur, üns, vecd gibi hal ve makamlar.

Yukarda belirtilen dört merkezde tasavvuf tarihinin en önemli simaları yaşamıştır. Onların takipçilerinin artmasıyla tarikatların ilk formları diyebileceğimiz fırkaların ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu fırkalar Hucvîrî'ye göre on iki olup Hallâciyye ve Hululîyye haricindekiler sahih fırkalardır.

Sıra	Adı	Kurucusu	Öne Çıkan Kavram
1	Muhâsibiyye	Haris el-Muhâsibî	Rıza
2	Kassâriyye	Hamdûn b. Ahmed Kassar	Melâmet
3	Tayfûriyye	Ebu Yezîd Tayfûr b. Îsâ Bistâmî	Sekr
4	Cüneydiyye	Cüneyd-i Bağdâdî	Sahv ve Temkîn
5	Nûriyye	Ebu'l-Hüseyn Ahimed b. Muhammed Nûrî	Îsâr
6	Sehliyye	Sehl b. Tusterî	Nefs ile Mücâhede
7	Hakîmiyye	Ebû Abdullah b. Muhammed Ali Tirmizî	Velâyet
8	Harrâziyye	Ebû Saîd Harrâz	Fenâ ve Bakâ
9	Hafîfiyye	Ebû Abdullah Muhammed b. Hafîf	Gaybet ve Huzur
10	Seyyâriyye	Ebû Abbâs Seyyârî	Cem ve Tefrik

5. Tasavvuf Literatürü

Ali Bolat

Tasavvufun temel kaynaklarını iki ana başlık altında toplamak mümkündür. İlki, tasavvufu gerek tahalluk ve gerekse tahakkuk boyutuyla bir ilim olarak ele alan, usul ve esaslarını ortaya koymayı amaçlayan, tasavvufa farklı bir perspektif getiren, tabir caizse orijinal görüşlerin dile getirildiği klasikler; diğeri de zâhid, sûfi ve tarikat büyüklerinin biyografilerini, hikmetli sözlerini aktaran tabakât ve menâkıb-nâme türü eserlerdir.

5.1. Tasavvuf Klâsikleri

Tasavvuf klâsikleri, tasavvufun tarihi göz önüne alındığında zühhd hareketinin ortaya çıkışından sonra yaklaşık olarak 2. hicrî asrın ortalarından itibaren kaleme alınan muazzam kitâbiyâtı içermektedir. Kitabü'z-Zühhd'ler, tasavvuf ilmini izah eden eserler, işârî tefsirler, âdâb kitapları gibi listeyi daha da uzatabileceğimiz bu kapsamdaki eserler içerisinde “kurucu metin” olarak da değerlendirebileceğimiz en meşhurları hakkında kısa malumat vermek istiyoruz.

Tasavvuf ilmine dair kaleme alınmış olan ilk müstakil eserler, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiînin tevbe, takvâ, vera', havf, recâ, tevekkül, rıza ve sabır gibi konulara dair sözlerini-amellerini içeren Kitabü'z-Zühhd'lerdir. Abdullah b. Mübarek'in Kitabü'z-Zühhd ve'r-Rekâik adlı eseri de bu tür içerisinde ilk ve en meşhurları arasında zikredilir. Burada Abdullah b. Mübarek, tasavvufun temel kavramlarından tevbe, ibadet, hüzn, zikir, huşu, ihlas, tefekkür, havf, haya, rıza ve fakr hakkında Hz. Peygamber'den, sahabe ve tabiînden nakillerde bulunur.

Tasavvuf ilmine dair eserler esas olarak 3. hicrî asırdan itibaren kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu eserlerin genel olarak ortak noktaları, kendi dönemlerinde sûfi kisvesi altında gerçekte tasavvufun özüyle bağdaşmayan düşünce ve uygulamalardan duyulan rahatsızlık, buna karşın tasavvufun esaslarının bu ilmin inceliklerine vâkıf olanlardan verilen örneklerle ortaya konulması amacıyla telif edilmiş olmalarıdır. Bu manada kaleme alınan temel eserler şunlardır:

- a. *er-Ri'âye li hukûkillah*: İslâm'da tasavvufi yaşantıyı ilk sistemleştiren bu eser Hâris b. Esed el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) aittir. *er-Ri'âye*, ameli tasavvufun “ilim” olarak temellerini atan ve kendisinden sonrakilere kaynaklık eden, bu bakımdan da Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'sına* model olan bir eser olarak görülür. Ayrıca Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde Muhâsibî'den yararlandığını da ifade etmektedir. *er-Ri'âye* dışında ahlâk ve tasavvufa dair çok sayıda eseri bulunan Muhâsibî, bir

ahlâk ve tasavvuf felsefesi ortaya koyduğu bu eserinde şöhrete mütemayil olanlara, başkalarının teveccühlerinden ziyade nefretlerini kabûle hazırlanmaları gerektiğini hatırlatır. Birçok defa baskısı yapılmış olan bu eser dilimize de kazandırılmıştır (Abdülhakim Yüce, *Kalb Hayatı*, İzmir, 1997 ve Hülya Küçük-Şahin Filiz, *Nefs Muhasebesinin Temelleri*, İstanbul, 1998).

- b. *Hatmü'l-evliyâ*: Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) tarafından kaleme alınan bu eser, tasavvuf felsefesinin ilk kaynaklarından sayılır. Özellikle Helenistik felsefe ve gnostik düşüncenin tesirlerinin görüldüğü müellif, bu nedenle “Hakîm” ismiyle anılmıştır. Bu eserinde Hakîm Tirmizî velâyet konusunda orijinal görüşler dile getirmiş, bu görüşleriyle Muhyiddin b. Arabî’yi (ö. 638/1240) etkilemiştir. Eserde ayrıca tasavvufi mahiyette 157 soru sormuş, ancak bu konularda herkesin konuşmasını doğru bulmadığı için cevapsız bırakmıştır. *Hatmü'l-evliyâ* Türkçeye tercüme edilmiştir (Salih Çift, *velîliğin Sonu*, İstanbul, 2006).
- c. *Kitabü'l-Luma'*: Ebu Nasr es-Serrâc’ın (ö. 378/988)’ın *el-Luma'* adlı eseri, tasavvuf ilminin kaynakları ve ortaya çıkışı hakkında bilgi veren, tasavvuf kavramlarını ayrıntısıyla ele alan ilk eserdir. Serrâc bu eserin bir bölümünde “süfî geçinenlerin yanlışları” (*Galatâtü's-Süfiyye*) adlı bir bahis açarak yapılan bazı yanlışlara değinir: “*Süfîlerin ilmine dair konuşan ve bu yolun büyükleri olan zevât, dünya ile bağlarını kestikten, nefislerini öldürdükten, mücadele ve riyazet yolunda yürüdükten ve Allah’ın başka her şeyden ilgilerini koparıktan sonra hakikat mertebelerine yükselmişler ve ondan sonra konuşmuşlardır*” diyerek (Serrâc, 1960:18-20), bu konuda yapılan yanlışların nedenine işaret etmiştir. Eser Türkçemize kazandırılmıştır (Hasan Kâmil Yılmaz, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul 1996).
- d. *Kûtü'l-Kulûb*: Ebû Tâlib el-Mekkî’ye (ö. 386/996) ait olan eserin tam adı *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîkı'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd*’dir. Gazalî’nin yararlandığı kaynaklardan biri olan bu eser, zikir, Kur’ân okumanın âdâbı, muhasebe-i nefis, sabır, rızâ, havf, zühd, tevekkül gibi tasavvufi haller ve makamlar ile ibadetlerden oluşan konularıyla *İhyâ*’nın da bir nevi muhtasarı olarak görülür. Burada tasavvufi meseleler âyet ve hadislere dayanılarak izah edilir. Müellif selefi akideye sahip olduğu için bidatlara karşı şiddetli eleştirilerde bulunur. Ebû Tâlib el-Mekkî, o dönemde görülmeye başlanan tasavvuf ve şeriat mücadelesinde uzlaştırıcı olmaya çalışanlardan birisidir. Ortaya konulan tasavvufi çizgi itibarıyla aşırılıklara iltifat edilmeyen bu eser de dilimize kazandırılmıştır (Muharrem Tan, *Kalblerin Aığı* (I-IV), İstanbul 1999; Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, *Kalblerin Aığı* (I-IV), İstanbul 2003).

e. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*: Ebu Bekir el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) bu eserinde itikadi konular tasavvufî bakış açısıyla ele alınmakta ve sûfilerin itikadî görüşlerine yer verilmektedir. Kelâbâzî, eserinde ibâhiyeci bir tutum takınanları eleştirerek gerçek sûfilere övmekte ve tasavvuf adı altında bazı yanlışlar yapıldığına dikkat çekmektedir. Kelâbâzî, *Taarruf*'u kaleme almasının nedenini şu şekilde izah etmektedir:

“Tasavvuf, kitap-risale, soru-cevap şeklini almış, bir süre böyle devam eden bu durumun sonucunda mana gidip isim; hakikat kaybolup zâhir kalmıştır. Bu yolu bilmeyenler sûfilik iddia etmiş, tasavvuf yolunu kabul ettiklerini söyleyenler, davranışlarıyla bunu inkar etmişlerdir... Bu durum beni, sûfilerin yolunu, onların hallerini, tevhid ve sıfatlar ile ilgili düşüncelerini açıklayan bu eseri yazmaya sevk etmiştir.” (Kelâbâzî, 1980:27-28).

Bu tenkitleriyle Kelâbâzî, gerçek anlamda tasavvufun ehlisünnet sınırları içerisinde olduğunu ortaya koymaya gayret etmiştir. Eser, Süleyman Uludağ tarafından “*Doğuş Devrinde Tasavvuf*” (İstanbul 1979) adıyla tercüme edilmiştir.

f. *er-Risâle*: Eserin müellifi Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). Otuza yakın eseri bulunan Kuşeyrî'nin Risâle'si, tasavvuf ilminde en fazla şöhret bulan eserlerin başında gelir. Şeriat-tasavvuf dengesinin azamî ölçüde gözetilmeye gayret edildiği bu eserde tasavvufun ehlisünnet düşüncesine uygunluğu ortaya konularak sûfi terminolojinin temel kavramlarına açıklık getirilmektedir. Daha önce tanıtılan kaynaklarda olduğu gibi Kuşeyrî de zamanındaki bazı uygulamaların yanlışlığından yakılarak eserine başlamış, ardından makamlar ve hallerin açıklamasını yapmıştır. Esasen bir tabakât kitabı olmamakla birlikte *Risâle*'nin son bölümünde 83 kadar sûfinin hal tercümesine yer verilmiştir. Burada müellifin amacı, sûfilerin biyografileri hakkında malumat vermekten ziyade, bu şahsiyetlerin hal ve tavırlarıyla örnek kişiler olduklarını ortaya koymaktır. Eser, Süleyman Uludağ tarafından (*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, İstanbul 1991) dilimize kazandırılmıştır.

g. *Keşfü'l-Mahcûb*: Tasavvufa dair Fars dilinde yazılan en eski eser niteliğindeki *Keşfü'l-Mahcûb*'un müellifi Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî'dir (ö. 465/1072). Eserde ilim, fakr, tasavvuf, kıyafet ve mela-met hakkında yapılan açıklamalardan sonra sahabe, tabiîn ve sûfilerden toplam 14 biyografiye yer verilmiştir. Ardından o döneme kadar teşekkül etmiş 12 tasavvuf yolundan ve bu yolların temel hususiyetlerinden bahsedilir ki bu tasnif ilk defa Hücvîrî tarafından yapılmıştır. Eserin gü-

nümüz diline çevirisi yapılmıştır (Süleyman Uludağ, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, İstanbul 1982).

- h. *Menâzilü's-sâirîn*: Müellifi Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî'dir (ö. 481/1089). Herevî bu eserinde tasavvufi makamları ele alır. Bir makamı ele alırken de bu istihlâhları mutlaka bir âyete dayanarak tanımlar ve bu makamın derecelerini sıralar. Eserin en geniş ve en yaygın şerhi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından "Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyake na'bûdü ve iyyake nesta'in" adıyla yapılanıdır. 10 bölümden oluşan *Menâzilü's-sâirîn*'de toplam 100 makam bulunur. Tasavvufi makamlarla ilgili ilk müstakil eser olma özelliğini taşıyan eserin Türkçesi mevcuttur (Abdürrezzak Tek, *Tasavvuf'ta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, Bursa 2009).
1. *İhyâu Ulumi'd-Dîn*: Eserin müellifi Hüccetü'l-İslâm Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), babasının mesleğine (gazzâl = iplikçi) nisbetle bu isimle anılmıştır. Tasavvuf tarihinde en çok okunan ve tanınan eserlerin başında gelir. Gazzâlî'nin bu eseri yazmadaki amacı, İslâmî inançları diriltmek ve tasavvufi düşünceyi sağlıklı bir zemine çekmektir. Dört ciltten oluşan eserin birinci kısmı ibâdât (ilim, akaid, ibadetler); ikinci kısmı muâmelât (ahlâk ve âdâb); üçüncü kısmı mühlikât (kalbî hayatı öldüren hastalıklar) ve dördüncü kısmı da müniciyât (tasavvufî hal ve makamlar) ile ilgilidir. Muhtevası itibarıyla eser, sadece tasavvuf değil diğer İslâmî ilimler için de önemli bir kaynak durumundadır. Gazâlî'nin bu eseri, Muhâsibî ile başlayan, Ebû Talib Mekki, Kuşeyrî, Hücverî gibi mutasavvıflarca devam eden, şeriat ile tasavvufu uzlaştırmaya çabalarının zirvesi olarak görülebilir. Eserin Türkçeye yapılmış tercümeleri mevcuttur (örn. Ahmet Serdaroğlu, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (I-IV), İstanbul 1975).
- i. *Safvetü'l-tasavvuf*: Müellifi Muhammed b. Tahir eş-Şeybânî el-Makdisî (ö. 507/1113), İbnü'l-Kayserânî adıyla meşhur olup, eseri sûfilerin yolunun Kur'ân, sünnet ve icmâ-i ümmetin yoluna uygun olduğunu ispatlamak üzere kaleme almıştır. Eserin dikkat çeken yönü melâmîliğe yönelmiş olduğu tenkitlerdir. İbnü'l-Kayserânî, melâmetin başlangıçta riyâdan kaçınmak amacıyla benimsenmiş iken daha sonra şeriatin iptaline kadar giden bir anlayış halini aldığını ifade etmektedir. *Safvetü'l-tasavvuf*'ta âdâb ve erkâna dair konuların âyet ve hadislerle delillendirilmesi dikkat çekmektedir.
- j. *Meşrebü'l-ervâh*: Eserin müellifi Ruzbihân-ı Baklî'dir (ö. 606/1209). Kulun manevî yolculuğu esnasında katetmesi gereken makamlardan bahsetmektedir. Müellif tarafından 1001 makam ihtiva ettiği söylenen

bu eserde her bir makam genelde bir âyet, hadis veya bir sûfinin sözüne dayandırılmaktadır. *Meşrebü'l-ervah*, tasavvuf edebiyatında o döneme kadar bilinmeyen birçok yeni makam ve terim ihtiva etmesi bakımından da ayrı bir değer taşımaktadır.

- k. *Avârifü'l-maârif*: Tarikat dönemi tasavvufunun kaynaklarından olan bu eserin müellifi Ebu Hafs Ömer Sühreverdî'dir (ö. 632/1234). Daha önce zikredilen eserlerden farkı tekke âdâbına ilişkin bilgiler verilmesidir. Müellif, eseri Hz. Peygamber'in yaşına teberrüken 63 bölüm olarak tanzim etmiş; ele aldığı konuları Kur'ân ve sünnetten örneklerle desteklemeye özen göstermiştir. Eserin günümüz diline tercümesi yapılmıştır (Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, *Avârifü'l-Maârif Tasavvufun Esasları*, İstanbul 1989; Dilaver Selvi, *Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)*, İstanbul 1995).
- l. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserleriyle Muhyiddin b. Arabî (ö. 638/1240), tasavvufî tefekkürün en önemli temsilcisidir. Sevenleri tarafından "Şeyhü'l-Ekber" olarak nitelendirilen İbnü'l-Arabî *Futûhât*'ı Mekke'de yazmaya başlamışsa da, ne zaman tamamladığı tam olarak bilinmemektedir. Eserin giriş kısmında müellif, Kudüs ve Medine'yi ziyaret ettikten sonra Kabe'de bulunduğu sürede kendisine gelen İlham ve feyzleri bir araya topladığını belirtmektedir. *Futûhât*'ta yer alan konular arasında mantikî bir bağ kurmak çoğu defa zordur. İbnü'l-Arabî bunun farkında olup, "Kur'ân'da da öyledir" diyerek bu durumu izah etmeye çalışır. Sûfilerin varlık ve bilgi nazariyesi, kozmoloji ve metafizik anlayışlarının yanısıra nübüvvet, risalet, velâyet gibi hem zahiri hem de batını yönü olan birçok konu hakkında özgün bilgiler verilmektedir. Toplam 560 babdan oluşan eserde son derece ağıdalı ve çetrefilli bir dil kullanılmıştır. O nedenle İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden Abdülvehhab Şaranî (ö. 973/1565), *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr* adını verdiği iki ciltlik eserinde *Futûhât*'ı özetlemiş, ancak *Futûhât*'ta anlayamadığı bölümler bulunduğunu da itiraf etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin tartışılan bir diğer eseri de *Fusûsü'l-Hikem* adlı küçük kitabıdır. Eserin giriş kısmında müellif, *Fusûs*'un, rüyasında Hz. Peygamber tarafından kendisine verildiğini ve aynen tarif edildiği şekilde yazdığını belirtir. Eser, dilinin ağırlığından ve gördüğü ilgiden dolayı İslâmî literatürde hakkında en çok şerh yazılan metinler arasında gelir. Müellif, kitabını 27 bölüme (Fass) ayırmış, her bölüme bir peygamberin adını vermiştir. Her bir peygamberde bulunan ilahi hikmeti açıkladığı bu bölümlerden Hz. Muhammed'e tahsis ettiği Fass'ta, bütün hikmetleri şahsında cem' etmesi itibarıyla onun, varlığın özü olduğunu savunur. İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde dağınık halde dile getirilen vahdet-i vücûd öğretisi

daha derli toplu bir tarzda bu eserde ortaya konulmuştur. Eserin çeşitli tercümeleri mevcuttur (Ekrem Demirli, İstanbul 2006).

m. *Mesnevî*: Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye (ö. 672/1273) ait olan bu eserin asıl adı "*Mesnevî-i Manevî*"dir. Tamamı 6 cilt ve 25618 beyitten meydana gelmiş olup Farsça ve manzum bir şekilde kaleme alınmıştır. Eserin ilk 18 beytini bizzat kendisi yazan Mevlânâ, kalan kısımlarını halifesi Hüsameddin Çelebi'ye söylemek suretiyle yazdırmıştır. Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) Mevlânâ için söylediği, "Peygamber değil fakat kitabı vardır" sözü *Mesnevî*'nin tesirini göstermesi bakımından mühimdir. Tasavvufun bütün konularını didaktik bir üslûpla ele alan eser zengin bir şerh geleneğine de zemin hazırlamıştır. Popüler tasavvuf metinlerinin başında gelen *Mesnevî*'nin çok sayıda tercüme ve şerhi mevcuttur.

n. *el-Hikemü'l-Atâiyye*: Müellifi İbn Ataullah el-İskenderî'dir (ö. 709/1309). Eser 264 hikmetten oluşmaktadır. Bu kitap bir tefekkür ve ahlâk kitabı olarak görülür ve okutulur. *Hikem*'in asıl konusu tevhiddir. İman, ibadet ve tasavvufi ahlâk üzerinde durulmuş ve kâmil insan olmanın yolları gösterilmiştir. Eserde son derece güçlü bir üslubun kullanılması nedeniyle, daha sonraki dönemlerde sûfiler arasında "Namazda Kuran'dan başka bir kitap okumak caiz olsaydı, bu el-Hikem olurdu" sözü yaygınlık kazanmıştır. Eserin çok kısa ve özlü cümlelerle yazılmış olması, üzerinde çok sayıda şerh yapılmasına neden olmuştur. Eserin Türkçeye tercümesi de yapılmıştır (Mustafa Kara, *Tasavvufî Hikmetler*, İstanbul 1990).

o. *el-İnsanü'l-Kâmil*: Abdülkerim el-Cîlî (ö. 826/1423)'ye ait olan eserin tam adı *el-İnsanü'l-kâmil fî marifeti'l-evâhir ve'l-evâil*'dir. Adından da anlaşılacağı üzere eser insan-ı kâmil düşüncesi merkezinde kaleme alınmıştır. Bir Mukaddime ve 63 babdan oluşan eserin başında müellif, ki-tapta belirttiği her görüşün âyet ve hadislerle desteklendiğini ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin etkisinin oldukça açık bir şekilde görüldüğü bu eserin de tercümesi mevcuttur (Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. S. Eraydın-E. Demirli-A. Kartal, İstanbul, 1998; Abdülkadir Akçiçek, İstanbul, 1980).

5.2. Sûfî Tabakâtı

İslâm dünyasında zühd ve tasavvuf hayatının yaygınlık kazanmasıyla birlikte III./IX. asrın sonlarından itibaren zâhid ve sûfilerin hayat hikayelerini, faziletlerini, sözlerini içeren tabakât türü eserler yazılmaya başlanmış, ancak kaleme alınan ilk eserler günümüze kadar ulaşamamıştır.

a. *Tabakâtü's-sûfiyye*: Sûfî tabakâtıyla ilgili zamanımıza intikal eden ilk eser, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-*

- sûfiyye*'sidir. Sülemî bu eserinde 2. hicrî asırdan itibaren yaşamış olan sûfilere 5 tabakaya ayırmış, ilk dört tabaka 20'şer, son tabaka 23 olmak üzere toplam 103 sûfinin biyografisine yer vermiştir. *Tabakâtü's-sûfiyye*, daha sonra kaleme alınan birçok esere de kaynaklık etmiştir. Sözgelimi, bu eseri aynı adla Abdullah Ensârî el-Herevî Farsçaya çevirmiş, bu esnada bazı tasarruflarda bulunmuş, ilave ve çıkarmalar yapmıştır.
- b. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*: Sülemî'nin talebelerinden Ebu Nuaym İsfahânî'nin (ö. 430/1038) kaleme aldığı bu hacimli eser, sahâbeden başlayarak tâbiîn, tebe-i tâbiîn devrinde ve müellifin çağına kadar olan dönemde yaşayan 700 kadar zâhid ve sûfinin hayatını, fikir ve görüşlerini aktarmaktadır. Ebû Nuaym, bu yöntemiyle tasavvufî hayatın sahabe döneminde de var olduğunu ifade etmek istemiştir. Şimdiye kadar yazılan en geniş sûfî tabakâtı olma özelliği taşıyan *Hilyetü'l-Evliyâ*'da zâhid ve sûflerin doğum ve ölüm tarihleri belirtilmediği gibi, yaşadıkları yerler üzerinde de durulmamıştır. Eserde dikkat çekici bir diğer özellik, verilen bilgilerin senetleriyle birlikte aktarılmış olmasıdır. Daha sonra Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Hilye*'de görmüş olduğu gereksiz tekrar ve uzatmalar ile rivayetlerin tenkid süzgecinden geçirilmemiş olmasından dolayı bazı tasarruflarda bulunarak *Sıfatu's-Safve* adlı eserini meydana getirmiştir. Bahsedilen bu iki eser, birlikte ihtisar edilerek ve günümüze kadar önemli tasavvuf büyükleri de eklenerek 10 cilt olarak "*Sahâbeden Günümüze Allah Dostları*" adıyla dilimize kazandırılmıştır (İstanbul, 1995).
- c. *Tezkiretü'l-Evliyâ*: Edebiyat tarihimizin en meşhur simalarından Feridüddin Attar (ö. 627/1229)'a ait olan bu eserin dili Farsçadır. Adından da anlaşılacağı gibi eczacı olan Feridüddin, Moğol istilasını esnasında şehid edilmiştir. Eserde Cafer-i Sâdık'tan başlayarak 97 sûfinin biyografisine yer verilmiştir. *Tezkiretü'l-Evliyâ*, içeriği ve üslubu itibarıyla öncekilerden farklı bir görünüm arzetymekte, bu yönüyle bir menâkıb-nâme izlenimi vermektedir. Eser Türkçeye tercüme edilmiştir (Süleyman Uludağ, İstanbul 1985).
- d. *Tabakâtü'l-Evliyâ*: İbnü'l-Mulakkın'a (ö. 804/1402) ait olan bu eser, tanzimi itibarıyla *Tabakâtü's-Sûfiyye*'ye benzemekle birlikte, 2. hicrî asrın ortalarından itibaren 229 sûfinin hayat hikayesine yer verilmiş; ancak bir sûfinin biyografisinin verilmesinin ardından onun talebeleri de tanıtılarak bu sayı 577'ye çıkarılmıştır. Eserin bir diğer özelliği de, İbnü'l-Arabî, İbn Fârîz, Kuşeyrî, Gazâlî ve Sühravverdî gibi tasavvuf teorisyenlerine de yer verilmiş olmasıdır.

- e. *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*: Müellifi Nureddin Abdurrahman b. Ahmed Câmî (ö. 892/1492), Herevî'nin, Sülemî'den Farsçaya tercüme ettiği *Tabakatü's-Sûfiyye* adlı eserini esas alarak ilavelerle birlikte toplam 616 sûfinin biyografisine yer vermiştir. Eser bir tabakât kitabı olmakla birlikte giriş kısmında, velî-velâyet, şeriat-tarîkat, sûfi-mutasavvîf, melâmî, kalenderî ve kerâmet gibi kavramlar hakkında önemli açıklamalar yapılmıştır. Câmî'nin vefatından 29 yıl sonra eseri Lâmiî Çelebi Osmanlı Türkçesine 15 sûfinin hal tercümesini ilave ederek tercüme etmiştir. Lâmiî Çelebi'nin bu tercümesi günümüz Türkçesine aktarılmıştır (Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul, 1995).
- f. *et-Tabakatü'l-Kübrâ*: Abdülvehhab Şaranî (ö. 973/1565)'ye ait olan eserin asıl adı *Levâkîhu'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr*'dır. Şaranî, eserine Hz. Peygamber'le başlayarak Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin yöntemini takip eder. Mısır ve çevresindeki sûfilerin de tanıtıldığı eser, bu bakımdan orijinal bilgiler ihtiva etmektedir. Eserin Türkçe çevirisi mevcuttur (Abdülkadir Akçiçek, *Veliler Ansiklopedisi* (I-IV), İstanbul 1986).
- g. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*: Eserin müellifi Abdurrauf Münâvî'dir (ö. 1031/1622). Münâvî, eserine Mutezile'ye reddiye olarak mucize ve kerâmet mukayesesi yaparak başlar, ardından Hz. Peygamber'e genişçe yer verir, sahabeyle devam eder ve eseri bitirdiği 1011/1602 tarihine kadar, çağdaşı olan mutasavvıfları da dahil ederek eserini sonlandırır. Arap dilinde yazılmış tabakat geleneğinin son döneminde kaleme alınmış olan bu eser, yakın döneme ilişkin bilgileri içermesi bakımından önemlidir.
- h. *Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*: Harîrîzâde Muhammed Kemaleddin Efendi'nin (ö. 1299/1882) kaleme aldığı bu ansiklopedik eser halen yazma halinde olup yegane nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Burada alfabetik olarak 167 tarîkat hakkında bilgi verilmiş, tarîkatların silsilesi zikredilip, o tarîkatla ilgili varsa önemli eserlerden bahsedilmiştir.
- ı. *Sefîne-i Evliyâ*: Hüseyin Vassaf'ın (ö. 1929) Türkçe kaleme almış olduğu 5 ciltlik eserinin tam adı *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*'dır. Esasen, Mehmed Samî es-Sünbülî tarafından telif edilen *Esmâr-ı Esrâr* adlı 54 sayfalık eserin şerhi olan *Sefîne-i Evliyâ* bir şerh olmaktan çıkmış ve muazzam bir tasavvuf tabakâtı vücuda gelmiştir. Eser günümüz Türkçesine kazandırılmış ve 5 cilt halinde neşredilmiştir (Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul 2006).

Yukarıda anılan eserlerin yanı sıra, burada zikredemediğimiz genel muhtevalı *Tabakâtü's-Sûfiyye* tarzı eserlerin yanında; Ali b. Hüseyin Kâşifi'nin (ö.

939/1532) Nakşbendiyye şeyhlerinin terceme-i hallerini içeren *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât*'ı, Mevlevî postnişinlerine dair kaleme alınan Sâkib Mustafa Dede'nin (ö. 1148/1735) *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'ı gibi bir tarîkâta münhasır olarak telif edilen eserler de mevcuttur. Ayrıca özellikle tarikatlar döneminde kaleme alınan menâkıb-nâmeler, silsile-nâmeler ve tekke mecmuaları bu dönemin tarihine ışıktan tutan önemli metinlerdir.

6. İlk Tasavvuf Silsileleri

Reşat Öngören

Tasavvufta silsile, bir tarîkâtin birbirine icazet veren şeyhlerinin adlarını ihtiva eden liste anlamına gelmektedir. Sufilere göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) başta ilk dört halife olmak üzere bir kısım ashaba hususî tarzda zikir telkininde bulunmuş, daha sonra bu zikir usulleri devam ettirilerek silsileler/tarikatlar meydana gelmiştir.

İlk dört halifeye nisbetle oluşan silsileler sırasıyla Bekriyye (Siddîkiyye), Ömeriyye (Fârûkiyye), Osmâniyye ve Aleviyye adlarıyla anılmıştır. Bu silsilelerden bir kısmının günümüze kadar ulaştığı bilinmektedir.

Tasavvufta silsileler Hz. Allah'tan Resûl-i Ekrem vasıtasıyla gelen "feyz-i ilahî" kanalı olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda silsileler şeyhleri Hz. Peygambere ulaştırıran manevî neseb zinciri olarak değerlendirilmektedir.

153

Tasavvuf klasik dönemi yazarlarından Hücvîrî (ö.465/1072[?]) III/LX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan sûfî gruplarını Muhâsibiyye, Kassâriyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Harrâziyye, Hakîmiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hafîfiyye ve Seyyârîyye şeklinde kaydetmiştir. Hâris el-Muhâsibî'ye nisbet edilen Muhâsibiyye'de rızâ anlayışına, Hamdun el-Kassâr'a nisbet edilen Kassâriyye'de melâmet anlayışına, Bâyezîd-i Bistâmî'ye nisbet edilen Tayfûriyye'de sekr anlayışına, Cüneyd-i Bağdâdî'ye nisbet edilen Cüneydiyye'de sahv anlayışına, Ebû Saîd el-Harrâz'a nisbet edilen Harrâziyye'de fenâ-bekâ anlayışına, Hakîm et-Tirmizî'ye nisbet edilen Hâkimiyye'de velâyet anlayışına, Ebû Hüseyin en-Nûrî'ye nisbet edilen Nûriyye'de îsâr anlayışına, Sehl et-Tüsterî'ye nisbet edilen Sehliyye'de nefisle mücâhede, riyâzet ve çileye, İbn Hafîf'e nisbet edilen Hafîfiyye'de gaybet-huzur anlayışına, Ebû'l-Abbâs es-Seyyârî'ye nisbet edilen Seyyârîyye'de cem-tefrika anlayışına ağırlık verildiğini belirtmiştir.

Bu gruplardan III/LX. yüzyılda kurulan Kassâriyye'nin (Melâmiyye) silsilesi Hz. Ebû Bekir'den gelmektedir. Aynı yüzyılda teşekkül eden Cüneydiyye, Tayfûriyye ve Muhâsibiyye'nin Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali'den gelen silsileleri vardır. Cüneydiyye tarîkatı birçok kola ayrılmış ve bu silsileden doğan bazı tarikatlar günümüze kadar gelmiştir.

Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'a (ö.440/1049) nisbet edilen Saîdiyye Cüneydiyye'nin kollarından biri olarak kabul edilir. Ebû Saîd'in torunu Muhammed b. Münevver (ö.574/1178) onun Cüneyd üzerinden Hz. Ali'ye çıkan iki ayrı silsilesini kaydetmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifelerinden Ebû'l-Hasan es-Seyrevânî'nin yetiştirdiği Tâvûsü'l-Haremeyn lâkablı Kutbü'sş-şerîa Ebû'l-Hayr İkbâl'e nisbet edilen Tâvûsiyye, Cüneydiyye'nin bir diğer koludur. Tâvûsiyye silsilesi ayrıca Kümeyl b. Ziyad üzerinden Hz. Ali'ye ulaştığından Aleviyye'nin bir kolu olarak da zikredilmiştir.

Cüneydiyye'nin bir başka kolu Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf el-Harîsî el-Abbâsî'ye (ö.944/1537-38) nisbet edilen Harîsiyye ise X/XVI. yüzyılda teşekkül etmiştir. Murtaza ez-Zebîdî XII/XVIII. yüzyılda hem Cüneydiyye'den hem de Cüneydiyye'nin Tâvûsiyye, Saîdiyye ve Harîsiyye kollarından kendisine gelen silsileleri kaydetmiştir.

Bistâmiyye adıyla da bilinen Tayfûriyye'den doğan tarikatlar arasında Aşkîyye, Şuttâriyye, Nakşbendiyye (Hâcegân) vb. tarikatlar bulunmaktadır. Aşkîyye silsilesinin Hz. Osman'dan geldiğini söyleyenler de vardır. XI/XVII. yüzyılda Tâceddin b. Zekeriyyâ'nın (ö.1050/1640), bir sonraki yüzyılda Murtaza ez-Zebîdî'nin Aşkîyye'den icazet alması tarikatın bu yüzyıllarda yaşadığını göstermektedir.

Nûriyye'nin silsilesi Hz. Ömer ve Ali'den, Hakîmiyye'nin ise Hz. Ali'den gelmektedir. Nûriyye'nin Hz. Ali'den gelen silsilesinden daha sonra VI/XII. yüzyılda Ebû Yaizzâ el-Mağribî'ye (ö.572/1176-77) nisbetle Yaizziyye tarikatı doğmuştur. Yaizziyye'nin ayrıca Muhammed Gazâlî ve kardeşi Ahmed Gazâlî üzerinden gelen silsileleri de vardır.

Sehliyye silsilesinden bir sonraki yüzyılda Ebû Bekir b. Hevvâr el-Betâihî'ye (IV/X. yüzyıl) nisbetle Hevvâriyye tarikatı doğmuş, daha sonra bu silsileden birçok büyük tarikat vücut bulmuştur.

Haffiyye'den V/XI. yüzyılda Ebû İshak Kâzerûnî'ye (ö.426/1035) nisbetle Kâzerûniyye (İshâkiyye; Mürşidiyye), VI/XII. yüzyılda Rûzbihân-ı Baklî'ye (ö.606/1209) nisbetle Rûzbihâniyye tarikatı doğmuştur.

Öte yandan Hz. Ömer'e nisbet edilen Ömeriyye silsilesinden Yâkub el-Medenî'ye nisbetle Yâkûbiyye, III/IX. yüzyılda Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö.277/890 [?]) nisbetle Harrâziyye, V/XI. yüzyılda Ukayl el-Menbecî b. Şihâbüddin Ahmed el-Betâyihî'ye nisbetle Ukayliyye, VII/XIII. yüzyılın sonlarında da Reslan b. Ya'kûb el-Ca'berî ed-Dımaşkî'ye (ö.695/1296) nisbetle Reslâniyye kolları doğarak devam etmiştir.

Hız. Ali'den zikir alıp hırka giydiği bilinen Kümeyl b. Ziyad (ö.82/701) ile devam eden silsileler Kümeyliyye adıyla tanınmış ve günümüze kadar gelen birçok tarikat bu silsileden doğmuştur.

el-Fihrist kitabının yazarı İbnü'n-Nedîm (ö.385/995 [?]) Enes b. Mâlik'ten kendi çağdaşı Ca'fer el-Huldî'ye (ö.348/959) kadar gelen silsileyi kaydetmiş ve burada yer alan şahısları Hasan-ı Basrî, Ferkad es-Sebahî, Ma'ruf el-Kerhî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ca'fer el-Huldî şeklinde kaydetmiştir. Kemâleddin Harîrîzâde ise Hız. Enes'ten gelen irşad silsilesini Enesiyye adıyla kaydetmekte ve silsilenin biri Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1240) diğeri Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed Bedevî'ye (ö.675/1276) ulaşan iki kol halinde devam ettiğini belirtmektedir.

Bir başka sahabî Ebü'd-Derdâ'dan gelen silsile Derdâiyye adını almış ve on bir zat vasıtasıyla Ebü'l-fütüh Tâvûsî'ye (Ahmed b. Abdullah) kadar gelmiştir.

Hız. Ömer ve Hız. Ali'den hırka giyen Veysel Karanî'nin silsilesi de Üveysiyye adıyla tanınmış, Safiyyüddin Ahmed Kuşâşî (ö.1071/1661) bu tarikattan kendisine gelen bir silsileyi *es-Simtu 'l-mecîd* isimli eserinde kaydetmiştir.

Üveysiyye'nin İbrâhim b. Edhem'e (ö.161/778 [?]) ulaşan silsilesinden Edhemiyye tarikatı vücut bulmuş ve bu adla son dönemlere kadar gelmiştir. Nitekim X/XVI. yüzyılda Vâhidî, *Hâce-i Cihân* isimli eserinde Edhemîlerin varlığından söz etmekte, Zebîdî ise 1163/1750'de Edhemiyye hırkası giydiğini belirtmektedir.

Üveysiyye'nin İbrahim b. Edhem'le devam eden silsilesinden ayrıca IV/X. yüzyılda Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî'ye (ö.342/953-54) nisbetle Seyyârîyye tarikatı doğmuş, Seyyârîyye silsilesi de Kuşeyriyye tarikatının kurucusu Abdülkerim Kuşeyrî'ye (ö.465/1072) ulaşmıştır. Ahmed Kuşâşî XI/XVII. yüzyılda birçok tarikatın yanı sıra Kuşeyriyye'den de icazet aldığını belirtmekte, Harîrîzâde de bu tarikattan kendisine gelen, içinde İmâm-ı Âzam'ın da bulunduğu bir silsileyi *Tibyânu vesâil*'de kaydetmektedir.

Ayrıca ilk dönemden itibaren VI/XII. yüzyıla kadar Ebû Hâşim es-Sûfî'ye nisbetle Sûfîyye, Ma'rûfel-Kerhî'ye nisbetle Ma'rûfîyye, Hallâc-ı Mansûr'a nisbetle Mansûriyye, Ebû Tâlib el-Mekkî'ye nisbetle Ebûtâlibiyye, Ebû Ali ed-Dekkâk'a nisbetle Dekkâkiyye, Hâce Abdullâh-ı Herevî Ensârî'ye nisbetle Hereviyye (veya Ensârîyye), Ebü'l-Kâsım b. Ramazan'a (V/XI. yüzyıl [?]) nisbetle Kâsımiyye vb. gibi isimlerle birçok tarikat/silsile zuhur etmiştir. Murtaza ez-Zebîdî, silsilesi Hız. Ali ve Kümeyl b. Ziyad'dan gelen Kâsımiyye'nin Sadreddin Konevî'ye (ö.673/1274) varan bir silsilesini kaydetmiştir.

7. Tasavvuf Terimleri

Ahmet Ögke

Her ilim dalının olduğu gibi, tasavvufun da kendine özgü bir dili, terim ve kavramlar dünyası vardır. Bu dil ve terminoloji, tasavvufun tarihî ve edebî gelişimiyle birlikte şekillenerek günümüze gelmiş; bu arada tasavvufun kendine özgü terimlerini açıklayan eserler de yazılmıştır.

Hâris-i Muhâsibî, Zünnûn-ı Mısırî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hakîm-i Tirmizî, Sehl-i Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi büyük sûfiler, tasavvufun dilini ve terimlerini hem sohbetlerinde, hem de mektup ve risâlelerinde kullanmışlardır. Ancak bu terimler, IV./X. yüzyılda sistemli bir hâle getirilmiş, sonraki asırlarda da bu durum gelişerek devam etmiştir. Bu anlamda ilk kez Serrâc'ın *el-Lüma* 'ında, Kelâbâzî'nin *et-Taarruf* 'unda ve Ebû Tâlib-i Mekkî'nin *Kütü'l-Kulûb* 'unda tasavvuf terimlerinin açıklamaları yer almaktadır. V./XI. yüzyılda ise Kuşeyrî, Hücvirî ve Herevî ile bu faaliyet sürmüştür; Gazâlî, Ruzbihân-ı Baklî ve Sühreverdî gibi tanınmış mutasavvıflarla sonraki asırlarda daha ileri noktalara taşınmıştır. Fahrreddîn-i Irâkî'nin *Istîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf* 'undan sonra Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin marifet ve hikmet ağırlıklı kavramları açıklayan *Istîlâhâtü's-Sûfiyye* 'si, Kâşânî'nin aynı adlı eseri ve Cürcânî'nin *et-Ta'rifât* 'ıyla bu gelenek zirveye ulaşmıştır (Uluğ, 1991 :6-7).

7.1. Fütüvvet ve Ahîlik

“Yiğitlik, erlik, gençlik, mertlik” anlamlarına gelen *fütüvvet*, kişinin kendinde nefsi adına bir erdem, hak ve üstünlük görmemesidir. Başkalarını kendinden daha önemli, değerli ve saygın görmektir. Fedâkârlık, ferâgat, mertlik, ilkelilik ve adamlıktır. Sırf insânî kaygılarla başkalarının hak ve çıkarını kendisinininkinden önde tutmak, toplumun ve diğer insanların kurtuluş ve mutluluğu için kendini fedâ etmektir. Beklentsiz ve karşılıksız yardım ve iyilikte bulunmak, iyilik ettiği kimselerden iyilik ve karşılık beklememektir.

Fütüvvet, tevâzuun daha ileri boyutudur. Çünkü tevâzu sahibi, hakkı olduğunu görür ve onu bırakır; kendinde erdem görür ve bu erdemi kendinden aşağıda olanlardan gizler. Fütüvvet sahibi (*fetâ*) ise erdem görmek bir yana, hiç kimseye karşı bir hak sahibi olduğunu bile iddiâ etmez; hak sahibi olmak bir yana, herkese karşı sorumluluk taşıdığına inanır.

Fütüvvet konusunda ilk müstakil eseri yazan es-Sülemî'ye (ö. 412/1021) göre, başkalarının kusurlarını görmemek, insâfî elden bırakmamak, kimse-

ye düşman olmamak, fakirlerden nefret etmemek, zenginlere yaranmaya çalışmamak, mal biriktirmemek, niyeti açıklayıp himmeti gizlemek, cömert olmak, şefkatli olmak ve kendinden önce başkasını düşünmek hep fütüvvetin gereklerindendir.

el-Kâşânî'ye göre fütüvvet ahlâkının temel ilkeleri şunlardır:

- a. Düşmanlığı terk etmek: Düşmanlık, istenen bir hak sebebiyle olabilir; ama *fetâ*, ortada düşmanlığı gerektirecek kendisine ait bir hak görmez. Düşmanlığı terk, sadece dille ve davranışla değil, aynı zamanda kalble de nefsin hak sahibi olduğu inancını bırakmasıyla gerçekleşir.
- b. Hatalardan vazgeçmek: Fetâ, kendinde ve başka birinde bir hata, kusur ve yanlışlık gördüğünde, başkası adına o hatayı gizlediği gibi, suçu ve sorumluluğu da kendinde bulur.
- c. Eziyeti unutmak: Fetâ, başkalarına karşı kalbi ve sırrı dupduru ve ter-temiz olsun diye, kendisine yapılan eziyeti, zahmeti ve cefâyı unuttur. Hatta onun kalbi, başkasının kendine yaptığı hata ve kusurları affetmek yerine sadece Hak ile ilgilenir, yapılan eziyeti aklına bile getirmez; böy-lelikle o, her zaman af hâlinde olur.
- d. Sadece gözden değil, gönülden ırak olanlara da yaklaşmak: Fetâ, nef-sini, kendisiyle uyumsuz ve geçimsiz kimselerle arkadaşlığa zorlayıp, fütüvvet ahlâkını kazanabilmek için gönlünün kırık olduğu insanlara da iyiliklerde bulunur.
- e. Eziyet (kötülük) edene ikram (iyilik) etmek: Fetâ, tahammül ehlidir; kendisine kötülük yapana iyilikle karşılık verdiği gibi, gönlünden de onu hoş görmedikçe fütüvvet ehli olamaz.
- f. Haksızlık edenin özrünü kabul etmek: Bu iki şekilde olur: Birincisi, haksızlık yapan kişi özür dilemeden, onun adına mâzeret (özür) bul-maktır. İkincisi ise, haksızlık yapan kişiye gerçekten acıyıp ona şefkatli ve merhametli davranmaktır.

Fütüvvet, Abbâsî halifesi Nâsır li-Dinillâh zamanında (566-575) kurulup teşkilât hâlini almış ve Selçuklular döneminde de faaliyetlerini sürdürmüş-tür. Askerî (seyfî) ve esnaf kolu olmak üzere iki temel alanda yapılan fütüvvet teşkilâtı, İslâm toplumunda, özellikle Bağdat ve Anadolu toprak-larında tasavvufi ilkelere dayalı bir ordu ve esnaf teşkilâtının oluşmasını sağlamıştır. Esnaf ve zanaat erbâbını teşkilâtlandırarak meslek loncaları oluşturan bu organizasyon, zamanla üç kıtaya yayılarak sosyo-ekonomik hayatın temel direği olma işlevini görmüştür.

Fütüvvet teşkilâtında her meslek erbâbının kendilerine örnek edindiği birer peygamber vardır:

Peygamber	Pîri olduğu meslek teşkilâtı
Hz. Âdem	Çiftçilerin pîri
Hz. Şit	Hallâcların (pamukçu) pîri
Hz. İdris	Terzi ve yazıcıların pîri
Hz. Nuh	Tüccarların pîri
Hz. Sâlih	Devecilerin pîri
Hz. İbrâhim	Sütçü ve neccarların (oduncu) pîri
Hz. İsmail	Avcıların pîri
Hz. İshak	Çobanların pîri
Hz. Zülkifl	Fırıncıların pîri
Hz. Lût	Müverrihlerin (tarihçiler) pîri
Hz. Üzeyr	Bağcıların pîri
Hz. İlyas	Dokumacıların pîri
Hz. Dâvud	Zırhçıların pîri
Hz. Lokman	Hekimlerin (tabip, doktor) pîri
Hz. Yunus	Balıkçıların pîri
Hz. İsâ	Seyyahların (yolcular, gezginler) pîri
Hz. Muhammed	Bahçıvan ve tüccarların pîri

Fütüvvet ahlâkını anlatan müstakil eserlere *Fütüvvetnâme* adı verilir. Bu eserlerde, fütüvvetin esaslarının yanı sıra, esnaf teşkilâtı mensuplarının uymaları gereken usûl ve kurallar ile ticaret ahlâkı anlatılır.

Ali Hemedânî'ye nisbet edilen ve *Kübreviyye* 'nin kolu olan *Fütüvvetiyye* adında bir tarikat da bulunmakla birlikte, tarih sahnesinde yerini alan Fütüvvet, yukarıda ana hatlarıyla anlatılan meslekî bir teşkilât olarak yaygınlık kazanmıştır.

Bağdat'taki Fütüvvet teşkilâtlanmasının Anadolu'daki yansıması *Ahîlik* adıyla olmuştur. Arapça'da "kardeşlik" anlamına gelen ve fütüvvet ile aynı mânâları taşıyan *Ahîlik*, Anadolu'da Ahî Evran olarak bilinen Şeyh Nâsiruddîn Mahmûd (ö. 660/1262) tarafından kurulup teşkilâtlandırılmıştır. Ahîler, taşıdıkları mahallî ve kavmî nitelikler sebebiyle kendilerinden önceki fütüvvet ehlinden ve civanmertlerden az çok farklıydılar. Bir şehirde veya bölgede bulunan ve ahîlerin bağlandıkları en üst düzey yönetici konumundaki şeyhe, "şeyhlerin şeyhi" mânâsında *şeyhü's-şeyh* yahut Türkçe *Ahî Baba* ve *Ahî Tîrk* denirdi. Ahî Babalık ünvânı, özellikle debbağlar, saraçlar gibi esnafın başındaki kişilere verilmiş ve mimar ağalığı ünvanıyla

birlikte kullanılmıştır. Osmanlı devletinin kuruluş yıllarında çok güçlü bir teşkilât olan Ahîlik, 1340'lı yıllarda Ankara'da bir hükümet bile kurmuştu. Osmanlı devletinde bu teşkilât, 1908 yılına kadar varlığını sürdürmüştür.

Ahîlerin temel özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

- a. Zâviyelerine gelenlere nâzik ve kibar davranırlar.
- b. Yabancıların karınlarını doyururlar.
- c. Gelen misâfirlerin her türlü ihtiyaçlarını karşılarlar.
- d. Halka zulmeden zâlimlere karşı savaşırlar.
- e. Her ahînin mutlaka bir işi ve sanatı, geçim kaynağı vardır.
- f. Başlarında, aralarından seçtikleri bir reis bulunur.
- g. Seçilen reis bir zâviye kurar.
- h. Reis, zâviyenin içini döşeyerek her türlü ihtiyacını karşılar.
- ı. Ahîler, gündüz kendi işlerinde çalışırlar.
- i. Günlük kazançlarını ikindiden sonra reislerine getirirler.
- j. Toplanan bu paralar, zâviyenin yiyecek, içecek gibi çeşitli giderleri için harcanır.
- k. Şehre gelen yabancıları, zâviyeye dâvet ederek orada misâfir ederler.
- l. Eğer misâfir edecek bir yabancı bulamazlarsa, kendileri toplanıp yemek yer, ilahî söyler, zikir çeker ve semâ ederler.
- m. Sabah namazını kıldıktan sonra işyerine gitmek üzere zâviyeden ayrılırlar.

159

7.2. Melâmet

“Kınama (levm), ayıplama, kötöleme, karalama” anlamlarına gelen *melâmet*, kınayanların kınamasından çekinmeden doğru yolda yürümektir. Mâide sûresinin 54. âyetindeki “*Kınayanın kınamasından korkmazlar*” ifadesi, melâmet ehline ilham kaynağı olmuştur. Allah'ın kanunu öyledir ki, kim halkı Hak yola davet etse, herkes onu kınamaya, kötölemeye başlar. Peygamberler, velîler ve Hak davetçileri hep kınanmışlardır. Bu yüzden Hak yolda yürüyen Hak erlerinin kınanmayı daima göze almaları ve buna hiç aldırış etmemeleri gerekir. Özellikle âşıklar, aşkları uğrunda her türlü kınanmayı, hatta aşağılanmayı göze alırlar. Melâmetîler'in pîri Hamdûn Kassâr (ö. 271/884): “*Melâmet, selâmeti terk etmektir*” der.

Melâmetin üç temel esâsı vardır:

- a. Kınayanın kınamasından korkup çekinmemek,
- b. Hayrı (yaptığın iyilikleri) gizlemek, şerri (kendi kötü yönlerini) açığa vurmak,
- c. Kendi nefsinin kınamak/ayıplamak/kötölemek.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), *melâmet* ehli hakkında: “Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sonra peygamber gelecek olsaydı, bunlardan olurdu” demiştir. İbnü’l-Arabî de *melâmeti*, sûfilerin en üstün makamı olarak değerlendirirken, Sühreverdî *sûfiyi melâmeti*ye tercih etmiştir.

Sülemî’ye göre de *sûfilik* ile *melâmetilik* arasındaki farklar şunlardır:

- a. Sûfilerin saf, hırka ve tac gibi belli bazı kıyafetleri vardır. Melâmet ehlinin belli bir kıyafeti yoktur, onları halktan şeklen ayırt etmek mümkün değildir.
- b. Sûfiler ibadet, zikir, semâ ve vecd gibi manevî halleri gizlemezler, bunları açıkça icrâ ederler. Melâmet ehli bu hususları, özellikle de nâfile ibadetleri gizli tutarlar.
- c. Sûfilerin belli bir tarikat âdâbı, erkânı ve evrâdî, kısacası tarikat törenleri vardır. Melâmet ehli her türlü merasimden titizlikle kaçınır, yalnızca sohbetle önem verir.
- d. Melâmetî; “hayrı izhâr, şerri ızmar etmeyen (gizlemeyen) sâlik”, yani “ibadetini gizli tutan, ama günahını açığa vuran kimse” olarak tanımlanır.
- e. Melâmetî, riyâdan (gösteriş) ve ucbdan (kendini beğenme) şiddetle kaçınır, ihlâsa büyük önem verir. Bu yüzden ibadetlerinin açığa çıkmasından ve günahlarının gizli kalmasından rahatsız olur. Başkaları hatalarının açığa çıkarılmasından ne kadar rahatsız olurlarsa, o kusurlarının kınanmaya yol açmasından o kadar hoşlanır.
- f. Melâmetî, farzı terk etmemek, haramı işlememek şartıyla, özellikle hal-kin kınamasına yol açan konuları bilerek ve isteyerek yapar. Yerleşik töre, gelenek ve göreneklere aykırı hareket eder. Levh edile edile, kına-na kınana nefsin ezeceğine ve yola getireceğine inanır. Melâmet ehlin-den olmadıkları halde pek çok zevk ve keyif ehli, hatta zındık, kendini melâmetî olarak göstermiştir.

III./X. asırda İslâmî zühd hareketi, kurumsallaşmasını tamamlamış, âdâb-erkân halkalarıyla özünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş olması gerekçesiyle Horasan erenlerinin, Hamdûn Kassâr’ın (ö. 271/884) fikrî öncülüğünde *Melâmetiyye* hareketini başlattıkları görülmektedir. Bunlara göre, Allah’a birtakım kılık-kıyâfet, tören, âdet, gelenek ve rutinleşmiş zikir meclisleriyle kavuşmak mümkün değildir. Bütün bunlar riyâ (gösteriş) alâmetidir. Vuslat, Hakk’a yürekten bağlanmak, halka gönülden hizmet etmek, toplum içinde yaşamak, tevâzu ve aşk ile gerçekleşir. Bu meslek mensupları, içlerinde olanın aksine davranmayı kendilerine yöntem olarak seçmişlerdir. İç dünyalarında samîmiyetin en üst derecelerine ulaşmaya çalışırlar, başkalarının kınamalarına aldırmaksızın tac, hırka, âyin, tekke gibi

şekli unsurları önemsemezler; onlar için öz önemlidir, şekil değil. Riyâ tehlikesinden kurtulmak ve ihlâsı gerçekleştirebilmek için fiilen toplumun bütün etkinliklerine katılmak ve görünüşte halktan ayrıt edilebilecek kıyafet ve davranışlardan sakınmak gerekir.

Melâmetiyye, bir tarikat kurumu olmaktan çok, her tarikatte belli ölçülerde iz bırakmış bir anlayış, bir meşrep, bir üslûp ve bir yaşam biçimi olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan asırlar geçtikçe *melâmetiyye* hareketi de bozulmuş, lâubâli ve kayıtsız sûfilerin yolu hâline gelmiştir. Asıl amacından uzaklaştıkça da başkalarının *kınamalarına* sebep olacak hal ve davranışlar içine girmişlerdir. Bu anlayış, giderek bâtınî ve şîî unsurlarla karışarak *melâmet* adı altında her türlü kötü fiilleri işleme ve şer'î hükümleri önemsememe şeklinde kendini göstermeye başlamıştır ki, Molla Câmi *Nefehâtü'l-Üns*'ünde bunları şiddetle eleştirmiştir.

Ortaya çıkışından itibaren Melâmetilik üç aşama geçirmiştir:

- Kassâriyye Melâmetiliği (Tarikat-ı Aliyye-i Sıddîkiyye): Hamdûn Kassâr'ın (ö. 271/884) kurduğu ilk dönem melâmetiliği.
- Bayramiyye Melâmetiliği (Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyye): Dede Ömer Sikkîni'nin (ö. 880/1475) kurduğu ikinci devre melâmetiliği.
- Nûriyye Melâmetiliği (Tarikat-ı Aliyye-i Nakşendiyye): Muhammed Nûru'l-Arabî'nin (ö. 1305/1887) kurduğu son devir melâmetiliği.

Bunlardan Bayramiyye Melâmetiliği, Osmanlı topraklarında hayli yaygınlaşmış, fakat sünnî inanç esaslarıyla bağdaşmayan bazı düşünceleri ve zihinleri bulandırıcı taşkın hareketleri sebebiyle medrese âlimleri ve devlet adamlarının hücumuna uğramışlar, hatta bazı Melâmetî şeyhi idam edilmiş, öldürülmüş, bunun üzerine açıktan açığa faaliyet gösteremez olmuşlardır. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine dayanan ve dînî ameller konusunda fazla titizlik göstermeyen Nûriyye Melâmetiliği ise XIX. yüzyılda Batı Trakya'da ve Batı Anadolu'da yaygınlaşmıştır.

7.3. Sekr – Sahv

“Sarhoşluk, mest olmak, kendinden geçmek, kendini kaybetmek” anlamlarındaki sekr, sâlikin güçlü bir vârid (manevî hâl, tecelli) sebebiyle kendinden geçmesiyle elde ettiği rûhî/manevî haz ve zevktir. Zâhirî ve bâtınî kayıtları bir yana bırakıp Hakk'a yönelen sekrân (manevî sarhoş), cemâl tecellisini seyredince sekr hâlini yaşar, ruh haz duyar, kalb sermest olur. Sekr, gaybet hâlinen daha güçlü olabilir. Sekr hâlini yaşayan sûfî, her şeyi Allah ile her şeyde Allah'ı görür, her sesle O'nu anar. Evrende duyulan herhangi bir ses, sohbetle dinlenen bir kelime veya cümle, zikir meclisindeki

bir nağme, sekre sebep olabileceği gibi, cehennemden dehşetinden bahsedene bir âyet veya bir söz işitildiğinde de bu hâle girilebilir.

“Ayıklık, kendinde olma hâli, kendine gelme, uykudan uyanmak, bulutsuz gün” anlamlarındaki sahv ise, hislerini yitiren ve kendinden geçen ârifin hissine geri dönmesi; kendinden geçen sâlikin manevî tecrübeden sona kendine gelmesi, bilinç ve idrak durumuna geri dönmesidir.

Sahv, duyanlara özgüdür; çünkü sarhoşlar ne iştir ne de anlarlar. Sekr ise cemâl tecellisinin etkisi altında ezildiğinde gören kişinin hâlidir. Sekr nefse “*kutsiyet âleminde gelen bir hâl*” olarak yorumlanabilir; bu hâl, nefsi cisimler dünyasına düzen vermekle ilgili işine çağırır, böylece hareket ve duruşlarında bir karışıklık meydana gelir. Sahv hâlinde ise bu durumdan dönmek mümkün olur; artık bu karışıklık gider ve insan büsbütün önceki ayıklık hâline döner.

Sekri Hak ile olanın sahvı da Hak ile olur. Sekri karışık olanın sahvı da karışık olur.

Sekr hâlindeki sâlik, şer’î hükümlere aykırı sözler söyleyebilir, davranışlarda bulunabilir. Bu durumdaki dayanaksız sözlerle, dikişsiz şatahât veya doğrudan şatahât denir. Bu sözlerle itibar edilmez. Çünkü kelâm-ı sükârâ (sarhoşların sözü) makbul (geçerli) değildir. “*Şarâb-ı tahûr*”u (İnsan sûresi, 76/21) içen velîler ve Hak erenler, sermest olur ve rûhî hazlara gark olurlar.

Sekr hâli mi üstündür, yoksa sahv hâli mi konusu, sûfiler arasında tartışıla gelmiştir. Coşkun bir tasavvufu savunanlar sekri, temkinli bir hayatı tercih edenler ise sahvı savunmuşlardır. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre insan, ayıklık hâlinde nefsinin içinde neler olduğunu fark eder. Oysa sekr hâli arttığında dînî sorumluluğun kalkacağı bir konuma düşer. Sekr, kulun kalbine gelen ve aklını başından alan bir hâl ile olur. Sahv ise sekreden sonra gelen bir hâl olup, insanın elem veren şeyi ayırt etmesine, Hak yolda elem vereni tercih etmesine imkân veren bir durumdur.

Tasavvuf tarihinde Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 262-875), onun talebesi Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/871) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921) sekri; Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise sahvın ilk ve en önemli savunucuları olarak bilinirler.

7.4. Fenâ-Bekâ

“Yok olmak, hiç olmak, silinmek” anlamına gelen fenâ, nesnelerin, Allah’ın dışındaki bütün varlıkların (mâsivâ) sûfinin gözünde silinmesi ve kulun kendi fiillerini görmemesidir.

Fenâ, kulun benliğinin kaybolmasıyla tevhîdin gerçekleşmesi demektir. Bu hal, tevhîdin en yüksek derecesidir. Kul, Allah tefekküründe o derece boğulur ki, benlik bilincini de kaybeder; buna fenâ fi't-tevhîd denir. Fenâ hâlinde kulun niyetleri ve davranışları ahlâkî açıdan düzelir. Tefekkür alanında görülen bu düzelmeye, fiillere de yansır.

Tasavvuftaki tevhid anlayışı çeşitleri göz önünde bulundurulduğunda üç türlü fenâdan söz edilebilir:

- Fenâ fi'l-kusûd: Kulun kendi kişisel irade ve arzularına göre değil de Allah'ın irade ve isteklerine göre davranması, kendi iradesini Allah'ın iradesinde yok etmesidir (Lâ maksûde illallâh).
- Fenâ fi's-şuhûd: Allah'tan başka bir şey görmeme, aşk ve vecdin etkisiyle her şeyi Allah'ın tecellisi olarak görmek (Lâ meşhûde illallâh).
- Fenâ fi'l-vücûd: Varlıkta fânî olmak; her şeyi hem Hak olarak görmek, hem de Hak olarak bilmek; bu hâle zevkle ulaşmak (Lâ mevcûde illallâh).

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/910), fenâ konusunda üçlü bir derecelenme öngörür:

- Amel ve ibadetleri yerine getirmek için çalışıp çabalayarak ve nefsin istek ve arzularına karşı çıkarak kötü sıfatlardan fânî olmak.
- Tamamen Allah'a yönelerek ibadetlerden zevk alma duygusundan da fânî olmak.
- Nihayet Allah'ı müşâhede etmenin farkına varmaktan da fânî olmak.

Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye göre basitten mükemmele doğru *fenâ* aşamaları şu şekildedir:

- Şehvetlerden fânî olmak: Kişide nefsin kötü niteliklerinin (nefs-i emmâre) ortadan kalkması. Yaptığı kötülükleri kınayan (levvâme) nefis aşamasına yükselen sâlik, dış organlarından kötü davranışlar sergilemezken, henüz kalbi, kendisine direnmekte ve iç huylarını arındırmak için doğru yola gelmiş değildir.
- İstek ve arzulardan fânî olmak: Dış organlarıyla şehvetinden fânî, bunun yanı sıra tarikat hükümlerini dosdoğru yaşadığı için kalbiyle de kötü isteklerden ve şehvetten fânî olma hâlidir. Bu kişi, nefs-i mutmainne sahibidir.
- Hak ile tahakkuk eden kimsenin fenâsı: Hak sayesinde yaratılmışlardan habersiz duruma gelen kimsenin hâlidir. Böyle bir kişi, Allah dışında hiçbir şeye arzu duymaz; çünkü Hak kendisiyle birlikte başkasının bulunmasına izin vermez.

- d. Vecd ehlinin (bulanın) fenâsı: Nefsi var olmakla birlikte, gözünde yaratıkların da var olduğu, ancak onlara veya kendine ilişkin bir bilgi veya bilinç sahibi olmayan kişinin yaşadığı fenâ hâlidir. Hakk'a olan bu yakınlığı, onun başka bir varlığı algılamak bir yana, kendisini bile idrak etmesine imkân vermez. Çünkü hakikat sultânının egemen olduğu kimse, onunla birlikte başka bir zât veya eser veya resim veya nimet görmez.
- e. Vücûd sahibinin (olanın) fenâsı: Hak'ta fânî olanın (fenâ fillâh) hâlidir. Bu haldeki kişi, kendini ve başkalarını algılayabilir; fakat kendinde ve başkalarında bir varlık görmez; varlığın yalnızca Allah'a ait olduğunu görür, bilir ve anlar. Bunun ilk aşaması, fiillerin gerçek sahibi Allah olduğu için kulun kendi fiilini görmemesidir; ardından onu ayakta tutan Allah olduğu için kendi varlığını (zât) görmemek derecesine ulaşır.

Seyr ü sülûk sırasındaki eğitim sürecine göre fenânın çeşitleri şunlardır:

- a. Fenâ fi'l-ihvân: Tarıkatta ihvan ve kardeşlik sevgisini gönle yerleştirip ihvânın arzu ve isteklerini kendi arzu ve isteklerinin önünde tutmak, onlarla karşılıksız bir sevgiyle kaynaşmaktır.
- b. Fenâ fi'ş-şeyh: Sâlikin kişisel irade ve isteklerini, şeyhinin arzu ve iradesinde yok etmesi, kendi istek ve arzularının yerine şeyhinin istek ve iradesini koymasıdır. Şeyhinin hata gibi görünen davranışlarını kendi irade ve isâbetli gibi gördüğü kişisel fikrine tercih edecek derecede müridine uyması, şeyhte fânî olmasıdır ki, bu Allah'ta fânî olmanın öñü ve bir başlangıcıdır.
- c. Fenâ fi'l-pîr: Şeyhte fânî olmayı gerçekleştiren sâlike şeyhi, bir ileriki aşama olarak tarikat pîrinde fânî olmayı öğretir; onu pîrin etkisine terk eder. Mürid, şeyhinin yardımıyla pîri düşünmeye başlar ve fenâ fi'l-pîr mertebesine ulaşır.
- d. Fenâ fi'r-Resûl: Sâlikin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsında sevgi ve aşkla erimesi, onun kişiliğinde fenâ bulmasıdır. Allah Resûlü'nün sıfat ve ahlâkını benimseyip onlarla bezenmesidir.
- e. Fenâ fillâh: Sâlikin kendi beşerî sıfat ve vasıflarından, aşağılık arzularından sıyrılıp Allah'ın sıfatlarıyla donanmasıdır. Sâlik, bu durumda bütün dünyevî ilgilere uzaklaşır, Allah'ın birlik dergâhına tam bir teveccühle yönelir. Bu makama ulaşabilmek için sûfî, tıpkı ölünün dünyayı terk edışı gibi her şeyi terk eder. Buna "ölmeden önce ölmek" denir. Ölen kişi, nasıl her şeyi bırakıp Allah'a dönerse, fenâ fillâha eren kişi de her şeyden sıyrılarak Allah'a dönmüş olur.

Fenânın en yüksek mertebesine, fenâyâ erme bilincinden de fânî olmakla (fenâ anî'l-fenâ / fenâ ender fenâ) ulaşılır. Bu halde sâlik, Hakk'ın tecellilerini müşâhadenin cezbese içindedir.

Fenâ, sonlar (nihayetler) kısmındaki on menzilden biridir. Sâliklerin fenâdaki son durakları, zâhirî ve bâtinî tecellilerle sınırlanmamak derecesine ulaşmaktır. Allah'a yaklaşmanın (takarrub) en ileri derecelerinden biri olan fenânın ileriki aşaması cemdir.

Hint mistisizmindeki nirvana anlayışı ile tasavvuftaki fenâ kavramı şeklen birbirine benziyor görünmekle birlikte, temelde büyük farklılıklar vardır. Hint mistisizminde hiçlik fenâyı çağrıştırmakla birlikte, İslâm tasavvufunda kul "hiç" olmaz; çünkü hiçin yerine Allah'ın sıfatları geçer. Kul, insan olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk eder, fenâyâ ererek tam insan hâle gelir, olgunlaşır. Ancak bu giden eksik ve kötü sıfatlar ile ahlâkın yerini, Allah'ta mükemmel olarak bulunan ilahî sıfatlar veya ilahî huylar (Allah'ın ahlâkı=Ahlâkullâh) alır. Yani fenâda, Hint mistisizmindeki gibi bir yokluğa gidiş, yokluk ve hiçlik söz konusu değildir; aksine mükemmel olan Allah'ın sıfat ve ahlâkında yenilenme, yükselme gerçekleşmektedir.

"İlk hâliyle devam edip gitme, sona ermeme, bir halde sürekli kalma, sâbit, kalıcı ve ölümsüz olma" gibi anlamlara gelen bekâ, kulun, Allah'ın her şeyi ayakta tuttuğunu, O'nun dışındaki her şeyin sonunda yok olacağını, ancak her şeyden üstün olan Allah'ın sonsuza dek kalıcı olduğunu görmesidir. Bu telvinde temekkün sahiplerinin hâlidir. Temkin gerçekleştiğinde ayrıma ve izâfeye imkân vermemek için kulda ne isim, ne ibare, ne işaret kalır; böylece sonradan olan silinip yok olur, ezeli olan bâkî kalır. Bu yüzden bakâ, fenâdan sonra gelir ve bakâ hâlinin varlığıyla fenâ sona erer. Fenâ, kulun varlığını görmekten fânî olması, bekâ ise bütün hükümlerde Allah'ın varlığını müşâhede etmesidir.

Kulun kendinde olandan geçip, Allah'a ait olanla kalıcılığa ermesi demek olan bekâ, eşyanın tamamının/bütün varlıkların kişi için tek şey hâline gelmesi ve bütün hareketlerinin Allah'a muhâlefet değil, muvâfakat hâlinde bulunmasıdır. Bir kutsî hadiste ifadesini bulan "*Ben kulumu sevince onun gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum*" (Buhârî, Rikâk, 38) sözünün gerçekleşmesi demektir. Bu, yasaklamanın, emredilen gibi olduğu anlamına gelmez. Bunun manası, kulun üzerinde sadece Allah'ın razı olduğu ve kendisine emrettiği şeylerin gerçekleşmesi ve kulun bunlarda hoşnutsuzluk göstermemesidir. Allah'la bâkî olan, nefsinde fânî olmuş, nefsinden geçmiştir ki buna bekâ billâh denir. Bu, kulun kendi nefsinin kötü yanlarını düzeltilmesi, iyi ahlâkla ve Allah'ın razı olacağı huylarla süslenmesiyle gerçekleşir.

Kalbi fenâ bulmuş kişi, ilahî fiillerin tecellilerine mazhar olur. Vahdet denizine garkolan sâlik, o denizden başka bir şey göremez; kendini bu denizin bir damlası olarak görür.

Bakânın dereceleri şöyle sıralanabilir:

- a. Kötü huyların ve davranışların yok olması fenâ, yerlerini güzel huyların ve iyi davranışların alması bakâdır (tahalluk bi-ahlâkullâh).
- b. Kulun kendi (nefsânî) sıfat ve niteliklerinden sıyrılıp çıkması fenâ, Allah'ın sıfat ve vasıflarıyla donanması bakâdır (ittisâf bi-evsâfillâh).
- c. İnsanın, kendini, çevresindeki halkı/yaratılmışları ve eşyayı görmeyip yalnızca Allah'ı görmesi bakâdır.

Câhillikten fânî olan, ilimle bâkî olur. Gafletten fânî olan, zikirle bâkî olur. Mâsivâyâ hürmet etmekten fânî olan, Allah'a tazimde bâkî olur. Dünyadan fânî olan, fütüvvet ve doğrulukta bâkî olur. Nefsinden fânî olan, Allah ile bâkî olduğu gibi, Allah'ta fânî olan da Allah ile bâkî olur.

Fenâ hâlini yaşayan sûfî, seyr ü sülûkünü, tasavvufî terbiyesiyle ilgili yolculuğunu tamamlamış olur. Fenâ hâlinin devamı, kulluk görevlerini yapmaya engel olduğundan, bakâ hâline dönmek esastır. Bu sebeptedir ki, fenâ ve bakâ hâlinin bazı yönleri, bazı İslâm âlimlerinin yanı sıra sûfilerce de eleştirilmiştir. İbn Teymiyye, Serrâc-ı Tûsî ve Kelâbâzî bunlardandır. Emir ve nehyi aynı görmeye kadar varan bir fenâ anlayışı ile insanın Allah'ta fizik olarak yok oluşu düşüncesi sürekli olarak tenkit edilmiştir.

7.5. Cem'-Fark

“Bir araya gelme, toplama, birlik, bütünlük” anlamındaki cem', halkın gözden silinip sadece Hakk'ı müşâhede etmektir. Bu, Hakk'ı halksız görmek, halkı değil, yalnızca Hakk'ı seyretmek, bütün eşya ve varlıkların Allah sayesinde var olduklarını görmek, her şeyi Allah'tan görmektir. Bu, öncesiz (kadîm) ile sonradan olan (hâdis) arasındaki ayrılığın ortadan kalkmasıdır. Zira cem hâlindeyken ruh basîreti, Allah'ın zât cemâlini müşâhedeye doğru çekilir. Eşyaları ayırt edici akıl, kadîm olan zât nûrunun kendisine galip gelmesiyle örtülü kalır. Hak geldiğinde bâtil kaybolduğundan, sonradan olma ile öncesiz olma arasını ayırt etmekten uzaklaşır. Bu hâle cem adı verilir.

Başka bir tanıma göre cem, insanı âleme iltifat etmekten alıkoyacak şekilde, himmetin sadece Hakk'a kulluğa odaklaşmasıdır. Bir başka yönüyle cem, birliği çoklukta görmek demektir ki bu, bütün isim ve hakikatleri içeren birliği bakımından zâtın müşâhedesidir.

Cem, sâliklerin kat ettikleri sonlar (nihayetler) kısmındaki on menzilden biridir ki, oraya ulaştığında tefrika hâlini yok ve var saymayı birleştirdiği menzildir. Bu sayede kul, sonradan yaratılmışın Yaratılmamışta silinmesiyle tevhidin en üst mertebesine ulaşabilir.

Cem‘u‘l-cem, sâlikin ne kendini, ne de halkı görmemesi, sadece hakikat sultanını görmesidir. Bu, kulun Allah‘ta bütünüyle silinmesi; halkta Hakk‘ı görmek ve halk olmaksızın Hakk‘ı görmektir. Yani birliği çoklukta görmek ve çokluğu da birlikte görmektir ki bu ikinci farktır. Bütün fiillerin hakiki ve tek fâili olarak Hakk‘ı görmek (Lâ fâile illallâh) ise aynü‘l-cem‘dir.

“Ayrılık, ayırt, başkalık alâmeti, ayırmak, seçmek, seçilmek” anlamlarına gelen *fark*, halkı Hak olmadan görmek veya kulluğu görmektir. Bu, çoklukta birliği, birlikte çokluğu, herhangi bir karşılıklı engelleme olmaksızın görmek demektir. Beşerî hallere yaklaşma ve kulluğu yerine getirme açısından kulun çabasına (kesb) *fark* denir. Buna göre, Allah tarafından olan lutuf ve ihsanlar da *cem* adını alır.

Yüce Allah, bir kimseye ibadetini veya başka bir fiilini müşâhede ettirirse, o kul tefrikadadır. Tefrika, kul ile Rab arasındadır. Kulun yaratılmışlık hükümleriyle kalması birinci fark (fark-ı evvel) olup, bu fenâdan önceki bakâdır. İkinci fark (fark-ı sâni) nefsinden fânî olduktan sonra kulun Rabb‘iyle kalmasıdır ki bu, cem‘u‘l-cem makamıdır.

Bir müridde yerleşene kadar cem parıltısı parlamaya devam eder; yerleştikten sonra bir daha ayrılmaz. Bu kişi tefrika nazarıyla baksa bile cem bakışı ondan kaybolup gitmez. Cem nazarıyla bakması, aynı şekilde tefrika bakışını yok etmez. Aksine müridde bu iki bakış bir araya gelmiştir. Sağ bakışı cem nazarıyla Hakk‘a, sol nazarı tefrika bakışı olarak halka bakar.

Cüneyd-i Bağdâdî: “*Vücutta kurbiyet cem, beşeriyette kaybolma da tefrikadır*” der. Bu ifadeye göre cem husûsiyet, tefrika ise kulluk anlamı içermektedir. Çünkü tefrikada fasl (ayrı oluş), cemde ise vusûl (bir olma, yaklaşma) vardır.

Nasrâbâdî‘ye göre “*sâlik, fark makamında Hakk‘ın sıfatlarına, cem makamında zâtına nazar eder.*” Cem marifette, fark ise makam ve hâl ile ilgili konularda olur. Sâlikin kulluk makamında olması fark, rubûbiyet makamında bulunması ise cemdir. Cenâb-ı Hakk‘ın yaratıkları kendi ilim ve iradesine göre toplaması cem, türlere ayırarak onlara vücut (varlık) vermesi farktır. Şîrâzî: “*Cem Hak ile olan şeydir; tefrika ise Hak için olandır*” diyerek kulun her iki halde de olmasının zorunluluğuna işâret eder.

Ebû Saîd Harrâz‘a göre cem, Allah‘ın kullarında kendisini icâd etmesidir. Kendisi onlar için var olduğundan, onların varlıklarını yok etmesidir. Yakîn hâli insanı Hak‘la cem eder. İlim ise varlığını Hak‘tan ayırıp ona kulluğunu gösterir (fark). Bu yüzden bazı sûfiler, Kur‘ân‘daki: “*Allah, kendisinden başka ilâh bulunmadığına şahitlik etti*” (Âl-i İmrân, 3/18) âyetini ceme, devamındaki “*Melekler ve ilim sahipleri*” kısmını da *farka* delil sayarlar.

Ateşe atılan İbrahim (a.s.)'ın yanmaması, kuyuya atılan Yûsuf (a.s.)'ın kurtulması gibi Cenâb-ı Hak, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gaybet hâlindeki fiillerini kendisine izâfe ederek: “*Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı*” (Enfâl, 8/17) buyurmaktadır. “*Nerede olursanız olun, Allah sizinle berâberdir*” (Bakara, 2/115) âyetindeki beraberlik de cemdir.

Cem ile fark, ısk ile karanlığın birbirini takip etmesi gibi, daima birbirini izler, cem hâli ortaya çıkınca fark kaybolur. Fark zâhir olunca da cem yok olur. Birinin varlığı, diğerinin yokluğunu gerektirir. Her iki hâl de sâlik için faydalı ve gereklidir. Çünkü tefrikası olmayanın kulluğu olmayacağı gibi, cem'i olmayanın da marifeti olmaz. “*İyyâke na'büdü (Ancak sana kulluk ederiz)*” farka, “*İyyâke nestâin (Ancak senden yardım dileriz)*” ise cem'e işârettir. Çünkü ibadet kuldân, yardım ise Allah'tan gelmektedir. Bu yüzden cem ile farkın birlikte bulunması hâli gerçek tevhid olarak yorumlanmıştır.

7.6. Aşk

Arapça'daki *ışk* kelimesinden türeyen ve “*şiddetli ve aşırı sevgi; bir kimse-nin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görme-yecek kadar ona düşkün olması*” gibi manalara gelen *aşk* kelimesinin sözlük anlamı, aynı kökten türetilen ve “sarmaşık” manasına gelen “*aşeka*” ile yakından ilgilidir. Tıpkı sarmaşığın, kuşattığı ağacın suyunu emmesi, onu soldurup zayıflatması ve bazen de kurutması gibi, aşırı sevgi de sevenin sevdiğinden başkasıyla ilgisini kestiği, onu sarartıp soldurduğu için bu duy-guya *aşk* denilmiştir. Ayrıca hem tatlı, hem ekşi olan bir çeşit meyveye de *uşuk* adı verilir. Bu da aşkın acı ve tatlı yönlerine işaret olarak algılanabilir.

İslâmî literatürde *aşk*, ilahî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kul-lanılmış ve ilahî *aşka* genellikle “hakiki *aşk*”, beşerî *aşka* da “mecâzî” veya “uzrî *aşk*” denilmiştir. İlâhî *aşk*, geniş ölçüde tasavvufta, kısmen de İslâm felsefesinde işlenmiş; İslâm felsefesinde ayrıca kozmik varlıklar hiyerarşisi-nde alttaki bir varlığın üstteki varlık veya varlıklara duyduğu arzu (şevk) ve sevgi de çoğu zaman *aşk* terimiyle ifade edilmiştir. Bazı kelâm kitap-larında ise tasavvuftaki *aşk* anlayışı tenkit edilmiştir. Hem ilahî, hem de mecâzî anlamda *aşk*, edebiyatın -özellikle de tasavvuf edebiyatının- ana temalarından birini oluşturmuş ve böylece bu kavram etrafında geniş bir *aşk* edebiyatı meydana gelmiştir.

Kur'ân ve sahih hadis kitaplarında *aşk* kelimesi geçmemekle birlikte “sev-gi”, çoğunlukla hûb ve muhabbet, bazen de meveddet kelimeleri ve bun-lardan türetilen çeşitli kelimelerle ifade edilir. Allah sevgisinden çok Allah korkusuna ağırlık veren ilk zâhidler de aşktan söz etmemişlerdir. İlk defa II/VIII. asırda Allah ile kul arasındaki sevgiyi anlatmak üzere nadiren de

olsa aşk kelimesinin kullanılmaya başlandığını gösteren rivayetler bulunmaktadır. Nitekim Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Allah'ın, "*Kulum bana, ben de ona âşık olurum*" buyurduğunu belirtmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd ise (ö. 177/793) peygamberlerden birinin "*Allah bana, ben de O'na âşık oldum*" dediğini söyler. Başka bir rivâyette buna benzer bir söz Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'ye (ö. 295/908) isnat edilmiştir. O, "*Ben Allah'a âşıkım; O da bana âşıktır*" dediği için kâfir olduğuna hükmedilerek memleketinden kovulmuş, daha sonra idam edilmek üzere celladın önüne çıkarılmış ve asılmaktan son anda kurtulabilmiştir.

Kuşeyrî, sûfilerin Allah sevgisini aşk kelimesiyle ifade etmelerini müsamaha ile karşılamıştır. Nitekim o, eserinin "Muhabbet" bölümünü, "*Âşıklar, söyledikleri sözlerden dolayı kınanmazlar*" cümlesiyle bitirmektedir.

Aşk kelimesinin dînî bir terim olarak kullanılmasını caiz gören sûfilerin dayandıkları bazı âyet ve hadis yorumları şöyledir: "*Îman edenler, Allah'ı daha şiddetle severler*" (Bakara 2/165) âyetindeki "şiddetli sevgi"den maksat aşktır. Diğer bir âyette de (Tevbe 9/24) mü'minlerin Allah'ı her şeyden çok sevmeleri gerektiği belirtilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ömer'e: "*Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça iman etmiş olamazsın*" (Buhârî, İman, 8-9; Müslim, İman, 67-70) demişti. Mutasavvıflar, bu anlama gelen âyet ve hadislerden, Allah'a ve Resûlüne âşık olmanın caizliğinin ötesinde bir gereklilik olduğu anlamını çıkarmışlardır.

169

Hücvirî, meşâyihin aşk konusunda farklı görüşler taşıdıklarını belirterek başlıca görüşleri şöyle açıklar: Bir zümreye göre aşk, sevgilisinden ayrı düşenin bir niteliğidir. Kul da Allah'tan ayrı kaldığına göre, onun Allah sevgisine aşk demek caizdir. Buna karşılık Allah hiçbir şeyden ayrı ve uzak bulunmadığına göre, O'nun sevgisini aşk kelimesiyle ifade etmek doğru olmaz. Başka bir görüşe göre aşk, sınırı aşma demek olduğu, Allah da sınırsız varlık olduğu için; O'na duyulan sevgi hiçbir şekilde aşırı olamaz, dolayısıyla bu aşk olarak adlandırılmaz. Hücvirî, dayandıkları çeşitli gerekçeleri de sıralayarak müteahhirînin, Allah'a duyulan sevginin muhabbet terimiyle ifade edilmesi gerektiği, bunun yerine aşk kelimesini kullanmanın caiz olmadığı görüşünü benimsediklerini belirtir.

Gazâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*'in Allah sevgisi konusunu işlediği "Kitabü'l-Mahabbe ve's-Şevk ve'l-Üns ve'r-Rızâ" başlıklı bölümünde aşk kelimesine iltifat etmemiştir. Bununla birlikte o, aynı eserin semâ konusuyla ilgili bölümünde Allah'ı seven, O'na âşık olan ve O'na kavuşma iştiyâkı duyan kişinin semândan da söz etmekte ve bu semân, kişinin şevk, aşk ve sevgisini coşturacağını belirtmektedir. Gazâlî'ye göre, Allah'ı tanıyan O'nu sever. Tanıma (marifet) arttıkça sevgi de gelişir ve güçlenir. İşte bu sevgiye aşk denir. Sev-

ğinin bu şekilde aşk hâlini alması, kulun marifette yetkinleşerek ilahî güzelliği idrak etmesinden ileri gelir; bu idrak arttıkça aşk da güçlenir. Nitekim Hz. Peygamber'in Hira mağarasında ibadete kapandığını gören Mekke müşrikleri, "*Muhammed Tanrı'sına âşık oldu*" demişlerdi. Gerçek âşık, kalbindeki Allah sevgisine hiçbir varlığın sevgisini ortak etmez. Bu yüzden başka şeylere karşı duyulan sevgiye ancak mecaz yoluyla aşk denebilir; çünkü ortağı olmayan, dolayısıyla ortaksız sevillebilen tek varlık Allah'tır.

Aşk kelimesini çeşitli sebeplerden dolayı yaygın olarak kullanmaktan çekenin ilk sûfilerin arasında coşkulu aşk halleri yaşayan pek çok sûfi vardı. Meselâ, Serî es-Sakatî, derisi kemiklerine yapışmış ellerini Cüneyd'e göstererek, "*İşte muhabbet budur*" demişti. Ona göre bir kimse, "*Ey, ben olan sen!*" diyecek kadar benliğini sevdiğinde eritmedikçe muhabbeti tam ve mükemmel olamaz. Menkıbeye göre Semnûn Muhib de bir defasında muhabbetten o kadar etkili sözlerle bahsetmişti ki, uçan bir kuş bu sözlerin câzibesine kapılarak onun önüne konmuş ve gagasını yere vura vura ölmüştü. Görüldüğü gibi bu rivâyetlerdeki sevgi, muhabbetten çok aşk hâline uymaktadır.

Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî ve Bâyezîd-i Bistâmî başta olmak üzere bazı mutasavvıflarda tam anlamıyla aşk hâli mevcuttur. Tasavvuf tarihinde aşkı ilk defa ıstırap ve elem şeklinde anlayan ve bu tarzda târif eden Hallâc, ilahî aşkı pervâne ve mum misâliyle anlatmıştır. Ona göre pervânenin mum ışığını görmesi "ilme'l-yakîn", ona yaklaşıp harâretini hissetmesi "ayne'l-yakîn", ateşin içinde yanıp kül olması da "hakka'l-yakîn"dir. Aşkın en son gâyesi, yana yakıla yok olmaktır. Aşk kavramına ilk defa kanı karıştıran da Hallâc'dır. İdam edilirken elleri kesildiğinde yüzünü kana bulamış, sebebi sorulunca da "*Aşk ile kılınacak iki rek'at namazın abdesti kanla alınmazsa sahih olmaz*" cevâbını vermişti. Menkıbeye göre vücûdundan akan kanlar yere "Allah" kelimesini yazacak şekilde akmıştı. Hallâc'a bundan dolayı "aşk şehîdi" denilmiş, onun dert ve elem dolu aşk mâcerâsı bütün mutasavvıflara örnek olmuştur.

Tasavvuf târihinde aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırarak ciddi bir şekilde inceleyen sûfi Ahmed el-Gazâlî'dir (ö. 520/1126). Bu sebeple o, tasavvufi aşka ağırlık veren sûfilerce büyük kardeşi Ebû Hâmid el-Gazâlî'den daha üstün tutulmuştur. Zira İmam Gazâlî'nin tasavvuf anlayışı ilim ve marifet ağırlıklı olduğu halde, kardeşi tasavvufta aşkı esas almıştır. Onun *Sevânihu'l-Uşşâk* (*Sevânihi fi'l-İşk*) adlı Farsça risâlesi, özel olarak aşk konusunun işlendiği ilk eserdir. Aşkın özellikleri, belirtileri, tesirleri ve mertebelerinin kısa bölümler hâlinde ele alındığı bu risâlenin yaygınlık kazanmasından sonra aşk kavramı tasavvuf çevrelerinde daha çok benimsenmiş-

tir. Nitekim Ahmed el-Gazâlî'nin yaşadığı dönemi tâkip eden üç asır, ilahî aşk edebiyâtının altın çağı olmuştur. Ahmed el-Gazâlî'yi bu yolda talebesi Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (ö. 525/1131), Senâî (ö. 525/1131), Feridüddîn-i Attâr, Fahreddîn-i Irâkî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Abdurrahmân-ı Câmî gibi büyük mutasavvıflar başarılı bir şekilde tâkip etmişlerdir.

Aşk konusunda yazılan tasavvufî eserlerin en geniş, Ruzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) *Abheru'l-Âşıkîn* adlı kitabıdır. Bu eserde, Hallâc-ı Mansûr'un nûr-ı Muhammedî hakkındaki nazariyesinin bir devamı olmak üzere kâinâtın yaratılışı aşk unsuru ile açıklanmıştır. Baklî, kutsî hadis olarak rivâyet edilen ve tasavvuf çevrelerinde büyük ilgi gören, “*Ben gizli bir hazîne idim, bilinmeyi istedim ve bu yüzden âlemi yarattım*” (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 132) anlamındaki sözde geçen “*bilinmek*”ten maksadın marifet, “istemek”ten maksadın da muhabbet yani aşk olduğunu belirtir. Ona göre Allah'ın sevgiyle tecelli etmesinden âlem meydana gelmiştir. Bu ilk tecelliye “Hakikat-i Muhammediyye” de denir. Âlemin var olma sebebi, Hz. Peygamber'in hakikati, yani Allah'ın ona olan ezeli aşkıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber'e “habîbullah” ve “mahbûb-i kibriyâ” denilmiştir. Hallâc'dan gelen ve Baklî'de güzel bir ifadesini bulan bu görüş, daha sonra aşk konusunu işleyen mutasavvıfların hareket noktası olmuş, bütün âşık mutasavvıflar aşk konusundaki görüşlerini bu mihver etrafında geliştirip şekillendirmişlerdir. Bu görüşe göre, âlem aşktan yaratıldığı için âlemdeki her zerrede aşkın izini ve yansımaları görmek mümkündür. Tasavvuftaki her şeyi kuşatan küllî ve umûmî sevgi prensibine buradan ulaşılmıştır. Bu telakkiye göre, Allah Hz. Muhammed'e, Hz. Muhammed de Allah'a âşıktır. Mutasavvıflar ve velîler aşk konusunda Hz. Peygamber'in bu hâlini örnek almışlar, kendilerinin Hakk'ın âşığı ve mâşûku olduklarına inanmışlardır.

171

İbnü'l-Arabî, ibadetin aslının da sevgi olduğunu söyler. Onun içindir ki sevgisiz ibadet makbul olmaz. Çünkü sevgi, en yüce ibadettir. Aşk makâmı, mâbud olma makâmıdır. Bir “sevgi dîni”nden de (dînü'l-hub) bahseden İbnü'l-Arabî, bu dînin kıblesinin de sevgi olduğunu ifade etmiştir. Tıpkı onun gibi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de açıkça aşk dîninden bahsederek, aşktan başka din ve mezhep tanımadığını belirtmiştir. İbnü'l-Arabî'den önce de başta “Sultânü'l-Âşıkîn” diye meşhur olan İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049) olmak üzere, birçok büyük mutasavvıf, peygamberlerinin ve kiblelerinin aşk olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bu inanç, Yunus Emre ve Niyâzî-i Mısırî gibi mutasavvıf Türk şâirleri tarafından da dile getirilmiştir. İnanç farkı gözetmeden yetmiş iki millete bir gözle bakmayı, herkesi aşk dergâhına dâvet etmeyi sağlayan bu mânâdaki sevgi telakkisidir.

Baştan beri akılla Allah'a varılamayacağını, O'na ermenin ancak sevgiyle olacağını savunan mutasavvıflar, mîracda söz konusu edilen Cebrâîl'in akli, Refref'in de aşkı temsil ettiğini söylerler. Cebrâîl, Hz. Peygamber'i belli bir noktaya kadar götürebilmiş, daha ileri götürmesi için onu Refref'e teslim etmişti. Demek ki Allah'a giden yolda da akıl, belli bir yerde durmak zorundadır; bu noktadan itibâren insanı Allah'a götüren aşktır. Mutasavvıflar, aşk ile manevî mîrac yapılabileceğini söylerler; kendilerinin böyle mîraclarının bulunduğunu ileri sürerek buna "mîrâc-ı muhabbet" veya "mîrâc-ı aşk" adını verirler. Meselâ, İbnü'l-Fârız, *et-Ta'îyyetü'l-Kübrâ* kasidesinde, sevgi ve aşk esâsına dayanan kendi rûhî ve manevî mîrâcını güzel bir üslûpla tasvir etmiş, aşk merdiveninde basamak basamak yükselerek nasıl mâşûkuna erdiğini ve onda fânî olduğunu anlatmıştır.

Cemîl ve Büseyne, Kuseyyir ve Azze, İbn Hizâm ve Afra, Mecnûn ve Leylâ gibi aşk hikâyelerini ilahî aşkın değişik bir biçimi olarak gören mutasavvıflar, Allah aşkını herkesin anlayacağı bir tarzda anlatmak amacıyla birtakım benzetmeler kullanmış ve duyular âleminde misâller vermişlerdir. Bunların en önemlileri; kadın, pervâne-mum, ateş, gül-bülbül ve bâde misâlleridir. Baştan beri mutasavvıflar ya konusu kadın ve beşerî aşk olan şarkî ve gazelleri ilahî aşka uygulamışlar veya Attâr, Abdurrahmân-ı Câmî ve Mevlânâ'da olduğu gibi ilahî aşkı doğrudan beşerî aşk şeklinde tasvir etmişlerdir. Fuzûlî'nin *Leyla vü Mecnûn* 'u, bunun en güzel örneklerinden biridir. Bu sebeple konusu Allah aşkı olan gazel, kaside ve mesnevîlerde dilberlerin yüz, göz, kaş, yanak, zülûf, gamze, boy, işve ve cilve gibi hoş giden yanları, hal ve hareketleri metaforik, sembolik ve mecâzî anlatım unsurları olarak bol bol kullanılmıştır. Gül ve bülbül de mutasavvıfların en çok kullandıkları misâllerden biridir. Bülbül âşık, gül mâşuktur. Güldeki diken âştaki ıstırâbı, bülbülün yanık nağmeleri âşkın feryat ve figânıdır. Pervâne ve mum misali de önemlidir. Mum ışığına âşık olan pervâne, bunun etrâfında durmadan döner durur; en sonunda kendini ateşe atar, yanar ve böylece ateşte fânî olur. Âşık da aşk ateşinde pervâne gibi yanar ve sevgilisi uğrunda kendini fedâ ederek fenâ mertebesine ulaşır. İnsanı kendinden geçiren ve akli baştan alan özelliğiyle şarap da (mey, bade) aşk bahsinde mutasavvıflar tarafından çok kullanılmış; kadeh, sâkî ve meyhâne gibi şarapla ilgili kelimelere geniş yer verilmiştir. Hattâ İbnü'l-Fârız'ın, konusu ilahî aşk olan meşhur kasidesinin adı *Hamriyye*'dir. İşte mutasavvıflar ilahî aşkla ilgili duygu ve düşüncelerini daha çok teşbih ve temsillerle anlatmalarından dolayı tasavvuf edebiyâtı bir mecazlar, rumuzlar ve metaforlar edebiyâtı hâline gelmiştir. Öyle ki, bazı manzûmelerin ilahî aşka mı, yoksa beşerî aşka mı dâir olduğunu anlamak bile çok zor olabilmektedir.

7.7. Rızâ

“Sızlanmama, yakınmama, hoşnut ve memnun olma, beğenme, izin, müsaade” anlamlarına gelen *rızâ*, kalbin, ilahî hükmün akışı karşısında sükûnet hâlinde bulunmasıdır. Bu öyle dosdoğru bir duruştur ki, bu duruşta ne öne geçmek, ne arkaya kalmak, ne fazlasını yapmak, ne de bir hâli değiştirmek söz konusudur. Rızâ makamına erenler, Allah’tan Rab olarak râzî oldukları gibi, iyi veya kötü her hallerinde de tasarruf sahibi ve mâlik olarak O’ndan râzî olurlar. Genelde rızâ, hüküm ve kazâyâ itirazda bulunmamayı ifade eder.

Şu kadarı da var ki, şer‘-i şerîfe aykırı bir şakâvet durumu söz konusu olursa bunu çirkin ve kötü görmek, buna râzî olmamak ve boyun eğmemek gerekir. Bunu yaparken de Yüce Allah’ın o şeyi inkâr ve kötü görmesiyle ilgili emrine uymak lâzımdır.

Kulların manevî derecelerine göre *rızâ* çeşitleri şöyledir:

- a. Şehitlerin rızâsı: Vusûl isteği olmadan onların Allah’a olan sevgileridir.
- b. Sıddıkların rızâsı: Bunlar sürekli yükseliş içinde olduklarından, onların ki manevî menzillerde hazır olana rızâ göstermekten ibarettir.
- c. Mukarrebînin rızâsı: Hak’tan halka dönüş sırasında her şeye râzî olmak şeklindedir.

173

Tasavvuf yoluna, rızâ kapısı da denmiştir. Kulun Allah’tan, Allah’ın da kuldun râzî olması (râziye ve marziyye) gibi tekâmülî iki nefis basamağını gösterir ki bu yol, çok zahmetli ve meşakkatlidir. Demir leblebi gibi çiğnenmesi ve yenmesi çok zor bir lokmaya benzediği için bu yola rızâ lokması da denmiştir.

Ruveyr b. Ahmed el-Bağdâdî: “*Rızâ, kendisine kendisine isâbet eden belâlardan dolayı kişinin haz duymasıdır*” derken, rızânın en zirve noktalarına işaret etmektedir. Bu, Yunus Emre’nin: “*Hoştur bana senden gelen / Ya gonca gül yâhud diken / Ya hil’at ü yâhud kefen / Lutfun da hoş, kahrın da hoş*” dizeleriyle ne kadar örtüşmektedir.

Rızâ ile *sevgi* ve *aşk* arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü seven âşık, sevdiğinin yaptıklarından hoşlanır ve râzî olur. Sevdiğinden gelen acı, seven âşıkta zevk verir; onu kahr değil, bir lütuf ve nimet bilir.

Cüneyd-i Bağdâdî: “*Rızâ, iradeyi ortadan kaldırmaktır.*”

el-Kannâd: “*Rızâ, kaderin acı tecellileri karşısında kalbin huzur ve sükûn hâlinde bulunmasıdır.*”

İbn Atâ: “Rızâ, Hakk’ın ezeli tercihini gören sâlikin, onun, kendisinin kendisi için yaptığı tercihten daha iyi olduğunu kavrayarak kızmayı ve şikâyeti bırakmasıdır.”

Irak ve Horasan mutasavvıfları, rızânın hâl mi yoksa makam mı olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Horasanlılar, rızânın tevekkülün sonu ve makam olduğunu, kulun kendi çabasıyla elde edildiğini söyler. Irak mutasavvıfları ise rızânın hâl olduğunu, kesbî (kişisel çabaya bağlı) değil, vehbî (Allah vergisi) olduğunu öne sürerler. Aslında farklı bakış açılarına sahip bu iki düşünce de doğrudur. Çünkü rızâ, başlangıçta kulun çabasına bağlı olarak elde edilir; fakat rızânın ileri düzeyleri ve sonu ise Allah vergisi olup hâller arasında yer alır.

8. Tasavvufta Özeleştirici Geleneği

Ahmet Cahid Haksever

Eleştiri, sözlükte bir insanı, bir eseri, bir konuyu, doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek maksadıyla inceleme işi olarak tanımlanmaktadır. Terim anlamı ise bir şeyi kıymet-i nokta-i nazarından tetkik etmek, bir düşüncenin, bir eserin, bir yargının doğruluk veya yanlışlığını ortaya çıkarmak ve gerçek değerini belirtmek için onu incelemek, tenkit etmektir. Bu konumuyla eleştiri, yermekten farklı bir anlam taşır. Yermek, bir şeyi kötülemeye yönelik bir eylem olurken eleştiri, bir şeyin yanlış ve doğru taraflarını, açıklanması gerekli yönlerini göstermeyi hedefler (Mert, İslâmî Araştırmalar-14/1).

İçeride dönük eleştiriler, sistemlerin gelişmesinde, zihniyetin sağlam bir şekilde teşekkülünde önemli rol oynarlar. Tasavvuf gibi, derunî hayatla iç içe olan bir sisteme dışarıdan yöneltilen tenkitler, “men lem yezuk lem ya’rif” (tattmayan bilmez) düşüncesinden hareketle genel anlamda kabul görmeyebilirse de mutasavvıfların bu tür içeride dönük eleştirilerini göz ardı etmek mümkün değildir (Kara, Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf-1991, s. 67-68).

Kuşeyrî gibi, bu tarz eleştirilerin yanlış anlaşılması endişesini taşıyanlar da bulunmaktadır. Zira tasavvufta karşı olanlar, sûfilerin bu tür tenkitlerini, kendini inşa ediş tarzı olarak değerlendirmeyip, kendi düşüncelerinin haklılığı yolunda bir delil olarak ileri sürebilmektedirler. Burada Kuşeyrî, karşı karşıya kaldığı ikilemi de dile getirir. Zira bir yandan tasavvuf yoluna muhalif olan ve tarikatı reddedenlerle mücadele ederken, kendine sûfi diyen bir kısım insanlar da tasavvuf yolunun âdâbına riayeti hiçe saymakta, dinî-tasavvufî âdetlerden sapmakta ve samimi insanları da sapıttırmaktadırlar (Kuşeyrî, 95-96).

Bu iç tenkitler, çeşitli boyutlarda her dönemde üzerinde durulan, ıslahına çalışılan hususlar olduğu için, kişi ve zaman üstü olma özelliğine de sahip-

tir. Mutasavvıfların içedönük eleştirilerine baktığımızda, belli bir konuya yönelik olmayan, yakınma türü eleştiriler ve sapma olarak kabul edilen birtakım davranış ve uygulamalara yönelik eleştiriler şeklinde temelde ikiye ayırabiliriz.

Her iş ve meslekte olduğu gibi, tasavvufi anlayışın da ortaya çıkmasıyla birlikte, “hakiki” olan ve “sahte” olan gündeme gelmiştir. Sûfilerin ilk asırlardan beri yapageldikleri tenkitlerin temel hedefi, dinî sınırları zorlayan tasavvufi yorumları devre dışı bırakmak olmuştur. Bu iç tenkitlerin diğer sebepleri arasında tevazu, dervişleri uyanık tutup, hataya düşmelerini engellemek gibi hususlar da sayılabilir. Bunun dışında geçmişî idealize etme duygusu, yani önceki devirlerin güzel yönlerine olan özlem de göz ardı edilmemelidir (Kara, Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf-67-68,81-82).

Tasavvuf tarihinde sûfilerin yanlış fikir, tutum ve davranışlarına genişçe temas eden ilk müellif sûfilerden birinin Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) olduğunu görürüz. Tûsî, tasavvuf ehlinin yanlışlarına temas ederken, gerçek mutasavvıf ile sahtesini birbirinden ayırt edebilmek için usullerini incelemek gerektiğini belirtir. Onun eleştirdiği noktalardan biri, tasavvufla bağlantısı olan herkesin, tasavvufi inceliklerden bahseden kitap ve risale kaleme alması, hakkında tam bir bilgisi olmadığı sorulara bile cevap vermesidir. Hâlbuki daha önceleri bu hayatın içinde olanlar tasavvufî terbiyeyi tamamladıktan, insan-ı kâmil olduktan sonra bu gibi işlere yönlmekteydiler (Kara, Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf-79).

Serrâc’la aynı dönemde yaşamış olan Kelabâzî’nin (ö. 380/990), *et-Ta’arruf* adlı eserinde dile getirdiği yakınmalar da benzer türdedir. Ona göre bu yola rağbet azalmış, istek zayıflamış, netice olarak da tasavvuf yolu soru-cevap, kitap risale şekline dönüşmüştür. Artık mânâ gitmiş, isim kalmış, hakikat kaybolmuştur. Tasavvuftan anlamayanlar sûfilik iddia etmiş, sûfilik vasfını haiz olmayanlar tasavvufla süslenmeye özenmiştir. Tasavvufu kabul ettiklerini söyleyenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr etmişlerdir (Kelâbâzî, 1992:48-49; Kara, Tanımı ve Tesirleriyle Tasavvuf-80).

Tasavvufun temel klasiklerinden *er-Risâle*’de Kuşeyrî (ö. 465/1072), bundan yaklaşık 950 sene önce şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Dostlar iyi biliniz ki: Bu taifeye mensup olan hakiki sûfilerin çoğu yok olup gitmişlerdir. Şu içinde bulunduğumuz zamanda, bu zümrenin kendisi değil, sadece eserleri kalmıştır. Şimdi sûfiler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfilere benziyor ama ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır. Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol, hakiki manasıyla yok

olup gitmiştir. Kendileriyle hidayete ulaşılan şeyhler vefat etmiş, şeyhlerin gidişatına ve âdetlerine tâbî olan gençler azalmış, verâ sergisi dürlmüş, tamah kuvvetlenmiş, ihtirasın kökleri ve bağları güçlenmiştir” (Kuşeyrî, 1991:95-96).

Farsça yazılan ilk tasavvuf klasiklerinden *Keşfu'l-mahcub* yazarı Hücvirî (öl. 470/1077)'nin konuya yaklaşımı şöyledir.

“Malum olsun ki bu tasavvuf ilmi zamanımızda yok olup gitmiştir. Bilhassa hevâ ve hevesle meşgul olan, rıza yolundan yüz çeviren bu ülkelerde durum budur. Bu gün insanların aydın kısmı da halk kesimi de tasavvuf ilminin sadece ibaresi ve lafzı ile iktifa ediyorlar. Ruhları ve kalbleri ile onun sadece zahirini ve hicabını satın alıyorlar. Böylece iş tahkikten çıktı, taklit haline geldi. Tahkik, yüzünü onların hallerinden gizledi. “Biz Hakk'ı tanıyoruz” diyerek avam buna razı oldu. Sahte sofular kendi davaları ve iddiaları ile bütün mânâlardan âciz ve uzak kaldılar.” (Hucvirî, 1996:81-82)

Tasavvufta bu gibi yakınma türü şikâyetleri çok daha artırabiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu iç yakınmalar, tasavvufun bir reddi olarak anlaşılmalıdır.

9. Ehlişünnet Dışı Zümreler

Ahmet Cahid Haksever

Tasavvufun bir ilim olarak bu adı almazdan evvel kullandığı tanımlardan biri de fikh-ı bâtın idi. İbadet ve muâmelâtta zahirî yön yanında namazda huşu gibi bâtınî yönlere dikkat çekmekteydi.

Bâtın; bir şeyin içi gözle görülmeyen tarafı demektir. Ayrıca Allah'ın isimlerinden biridir.

Zâhir ve bâtın kelimelerinin Kur'ân'da geçmesi, bu iki kelimenin İslâmî ilimlerde terim olarak yerleşmesinde etkili olmuş, özellikle fakihlerle mutasavvıflar arasında bazı münakaşaların çıkmasına yol açmıştır. Fakihler mutasavvıfları ehl-i bâtın olarak mutasavvıflarda fakihleri zâhir ehli olarak vasıflandırmışlardır. Her şeyin bir zâhiri bâtını bulunduğundan hareket eden mutasavvıflar, amellerin de bir zâhiri ve bâtını bulunduğunu, ilimlerin de zâhirî ilimler ve bâtınî ilimler olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade ederek Cibril hadisinde anlatılan “İslâm”ı zâhir ve dış, “İman”ı bâtın ve iç olarak değerlendirmişlerdir. Zâhirî ameller, dış organlarla yapılan amellerdir ki, ibadet, taharet, namaz, oruç, hac, zekat, nikah ve benzerleri bu gruba girer. Bâtınî ameller ise kalblerin, tasdik, yakın, îman ve ihlas gibi amelleri, muarakabe gibi halleridir. Sûfiler, ihlası tarif ederken “kulun fiillerinin zâhir ve bâtında eşit olmasıdır” diyerek zâhirî amellerle bâtınî amellerin dengesine

dikkat çekerler. Zâhir ve bâtın dengesinin bâtın lehine bozulması, mutasavvıfları ürkütmez, fakat bu dengenin zâhir lehine bozulması, mutasavvıfları rahatsız eder. Nitekim Cüneyd el-Bağdadî'nin "Zâhirini süslemeye çalışsanın bâtını haraptır" sözü bu anlamdadır.

İlmin de ameller gibi zâhiri olanı bâtını olanı vardır. Zâhirî amellere görünen şeylere ait açık bilgi ve zâhir ilmi, kalb, gönül ve kesfle ilgili bulunan ilme batın ilmi denir. Bu manaya göre âyetlerin de hadislerin de bir bâtını tarafı olduğunu düşünmek tabiidir. Mutasavvıfların, Hüzeyfetü'l-Yeman'ın rivayet ettiği bir hadis-i şerife istinaden "Allah'ın kulunun kalbine yerleştiği bir sır olarak" (bkz. Münâvî, Feyzu'l-kadir, IV, 326) nitelendirdiği "ilm-i bâtın" asla ilm-i zâhir'e muhalif olmamalıdır. Nitekim Ebu Said el-Harraz'a atfedilen ve bütün mutasavvıfların ortak kanaâtı haline gelen "Zâhire muhâlif her bâtın bâtıdır" görüşü bunu teyid etmektedir.

Ancak, özellikle İslâm'a yeni giren toplulukların daha önceki kültürlerinin yansıması olarak zahire bağlı kalmaksızın batını yorumlar kendisini göstermeye başlamıştır.

Kendilerini tasavvuf fırkası olarak nitelendiren bazı zümreler, bâtına önem vererek şer'î hükümlere bağlı olmadıklarını iddia etmişlerdir. Bu tür hükümlerin, eşyanın özünü kavrayamayan halk kesimini ilgilendirdiğini ileri sürerek dinen yasak olan bazı uygulama ve düşünceleri kendilerine mübah saymışlardır.

İbâhiyye diye de anılan bu anlamdaki Bâtınîler, Karmatîler ve İsmailîler'den başka bir zümredir (Uludağ, 1995:88-89). Bu tür fraksiyonlar, hemen her dönem mutasavvıfların karşılaştığı hususlardandır.

Bu düşünceyi savunanlar, genelde manevî hallerden ve hakikatlerden bahsederken, kulluk boyunduruğundan da kurtulup hürriyete kavuştuklarını, Allah'a vuslat hali ve hakikati ile muttasıf olduklarını söylerler. Nefsaniyetlerinin yok olup fena mertebesine ulaştıklarını, işledikleri haramlardan veya işlemedikleri farzlardan dolayı azarlanıp yerilemeyeceklerini, iddia etmişlerdir (Kuşeyrî, 1991:95-96; Kara, Tanımı, Kaynakları ve tesirleriyle Tasavvuf-78)

Konuyla ilgili olması bakımından Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın benzer düşünceleri savunanlarla ilgili tespitini burada aktarmanın yerinde olacağını düşünüyoruz. Ona göre bu iddiaları ileri sürenler, kendilerini denize benzetirler. Nasıl denizi pislikler kirletemiyorsa, kalbimizi de hiçbir haram kirlemez derler. Hâlbuki bir kimse onlarla konuşurken gereken hürmeti kendilerine göstermezse bu onurlarına dokunur. Bir söz söylese ona aylarca, senelerce düşmanlık yapmaktan ve ellerinden gelen zararı vermekten

çekinmezler veya bir kimse onların elinden mal ve paralarını alsa dünya başlarına dar gelir. Çünkü onlar öfke ve şehvetin esiridirler. Kibir ve gururlarıyla böbürlenirler. Ne olgunlaşmış, ne de insaniyette kemale ermişlerdir. Hâlbuki peygamberler, velîler bir hata, bir kusur işleseler hemen ağlar ve tövbe ederler.

İbahiyye'nin ileri sürdüğü iddialardan biri de şudur. Biz nefsimize hükmetmek gücüne sahip değiliz ki, onu haramdan, kötülüklerden men edebilelim. Nefsin arzu ve iştihasını çeken bir şeyi men etmek küfürdür derler (Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, II/36).

Konuyla ilgili ileri sürülen bir başka görüş ise şudur: Bir kulun kalbinde Allah sevgisi yaşarsa o kul, artık namaz kılma, oruç tutma ve dinin bütün hükümlerini yapma zorunluluğundan kurtulur (Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, II/36).

Yine bir diğer iddia şöyledir: “Allah, Ğafur ve Kerim'dir, Raûf ve Rahîm'dir. Kullarına, ana babalarından daha şefkatlidir. Bu sebepten kusurlarımızı, ayıplarımızı örter ve hatalarımızı, günahlarımızı affeder, bağışlar. Bu yüzden bizim isyanlarımızdan ve günah işleyişimizden O'na hiçbir zarar gelmez. Yine Cenab-ı Hakk, ibadetlerimizden müstağnidir, ibadeti-mize ne ihtiyacı, ne de O'na bir faydası var” demektedirler (Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, II/34).

İbadet yapanlara yaklaşımları ise şu şekildedir:

Gerçi ibadet faziletli ve yapana sevap verici bir ameldir fakat Cenab-ı Hakk'a hiçbir faydası olmadığından yapılmazsa ne lazım gelir? (Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, II/34). Bu düşünce tarzının yanlışlığı ortadadır. Peygamberimiz (s.a.v.)'in bile ibadetten uzak kalmadığı halde, diğer insanların bu şekilde bir düşünce ileri sürmeleri garipsenecek bir durumdur.

İmam-ı Rabbânî, böyle bir düşünceye kapılmada nefsin isteklerini aklılaştırmeme dışında, kişinin farkında olmadan da yanlış düşüneceğini de belirtir. Süfilerden bazıları, belli bir makamın gölgesine ulaştıklarında kendilerini şeriat dairesinden çıkmış addederler. Zira kabuktan öze ulaşmışlardır. Aslında bu makam, süfilerin ayaklarının kaydığı bir noktadır. Hâlbuki makam veya tecelli esas maksadın başlangıcıdır. Tarikatın nakıs saliklerinden bir kısmı zındık ve mühlid olur. Böylece hem dalâlete düşerler, hem de başkalarını dalâlete düşürürler (İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. 1, 172. Mektup, s. 369.)

Batınî akımlar içerisinde değerlendirilebilecek bir diğer zümre ise İttihâdiyye ya da Hulûliyye'dir.

Çoğu zaman birbirleri yerine kullanılırsa da kelime olarak ittihad, birleşmek, iki ayrı şeyin bir ve tek olmasıdır. Hülûl ise bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek, gül suyunun güle sirâyet etmesi gibi iki zâtın bir zâta dönüşmesidir.

Sûfilerin sapkın zümreler arasında kabul ettiği Hulûliyye'ye bu ismin verilmesi, Allah'ın zâtı veya sıfatlarıyla bir şahsa, nesneye ya da bütün eşyâya dönüşmesi, intikalini yani hulûlünü kabul etmelerinden ötürüdür.

Kendilerini sûfi olarak tanıtan zümreler arasında bu görüşü savunanlar olduğu gibi, vahdet-i vücûd ve fenâ kavramlarının yanlış anlaşılmasından ve panteizm ile bir tutulmasından ötürü tüm sûfilere Hulûliyye içerisinde değerlendirilenler de bulunmaktadır.

Aslında vahdet-i vücûd nazariyesini savunanlarca benimsenen, “Allah’tan başka mutlak varlık yoktur, mümkûn varlıkların vücudu, mutlak varlığa nispetle hiç hükmündedir” düşüncesiyle panteistlerin fikirlerini özetleyen, “Tanrı bütün varlıklarda mündemiçtir” veya “Her varlık Tanrı’dır” cümleleri farklı anlamlar taşır. İlki tevhidde aşırılığı ifade ederken diğerleri tam bir hululü, özellikle sonuncusu bir inkârı dile getirir. “Allah’tan başka varlık yoktur” sözyle, vahdet-i vücûd taraftarlarınca kâinata isnat edilen varlığın hakiki değil hayalî olduğu ve hakiki varlığın Allah’a ait bulunduğu belirtilir. Nitekim Cüneyd-i Bağdadî tevhidi, “Kadîm varlıkla hadis olanların birbirinden ayırt etme” şeklinde tanımlayarak Allah-âlem ayırımını tevhidin ana unsuru olarak kabul etmiştir.

179

Hücvirî, kendi dönemindeki sûfi akımları sayarken Hallâciyye ve Hulûliyye'yi yanlış tutum ve davranışlar içerisinde kabul eder. Hallâc-ı Mansur, sekr (manevî sarhoşluk) halinde olduğu için şatahat türü ifadelerinden ötürü mazurdur. Ancak, bu hâli yaşamadığı halde, hulûl ve ittihad nevinden sözler söyleyenler ise Hallâciyye diye adlandırılmış ve bunlar türrehât (saçma söz) olarak kabul edilmiştir.

10. Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları

Rifat Okudan

Vird ve vâridât olarak tasavvuf mesleği, beden ve ruh gibi iki kısımda mütalaa edilebilir. Birincisine ilm-i ahlâk, seyr-i sülûk, ilm-i âdâb denilirken, ikinci kısım safkalblere verilen hikmettir. Bu ilme, bağışlanması itibarıyla vâridât denilir.

Tasavvuf, cevher ve hakikati itibarıyla iman, sıfatı itibarıyla İslâm, tatbîki itibarıyla ihsandır. Sahih itikat, samimi niyetle güzel işlerin amaçlanması ve kalbin yönelmesi itibarıyla tasavvufun esasları beş maddede hasredilebilir:

- a. Gizli ve aşikârede sevgisinden dolayı Allah'a ibadet ve kulluk etmek, korkusundan dolayı da O'na itaat etmekten ibaret 'takvâ'dır. Takva, ihlâs, doğru niyet ve vazifelere iltizamla gerçekleşir.
- b. Sünnete, yani Peygamber Efendimizin şeriatine uymakla 'istikâmet'tir. İstikâmet de, Allah'ın hududunu muhafaza etmek, hayrın kemali ve güzel ahlâkla gerçekleşir.
- c. Kendisini maksadı olan Allah'tan alıkoyacak ister ameller olsun, ister şahıslar olsun bütün mahluktan yüz çevirmektir. Bu da zühd ve sabırla gerçekleşir.
- d. Darlıkta ve genişlikte Allah'tan razı olmaktır. Bu da kanaat ve tevekkül-le gerçekleşir.
- e. Allah'a sığınarak tevbe ve inabeyle O'na dönüştür. Bu da zikir ve şükür-le gerçekleşir.

Tasavvufun kaynağı Kitap, sünnet, ashab ve tabiînin eserleridir. Bu kaynak önce ilimle, sonra bu ilimle amel etmekle ve üçüncü kez ihlasla meydana gelir. Artık tasavvufu fikh-i zahiriden başka görerek fıkıh ilmini izhar edip tasavvufu gerçekleştirmeyen fasık; fikh-ı zahiri'yi tasavvuftan başkadır, diyerek sūfluk iddia ve izhar edip fikhin ahkâmını yerini getirmeyen zındıktır, yani sapkın bâtinî fikrine kaymıştır. İmam Mâlik'in dediği gibi, ikisini, zâhiri' fıkıh ve tasavvufu birleştiren ise, hakikate ulaşmış ve marifeti tamamlamıştır (Çetin, 1992:225-226).

10.1. Sünnî Tasavvufun Temellendirilmesi

Sūfî bir kadın olan Rabi'atü'l-Adeviyye (ö.135/752), fakir bir ailenin kızıydı ve hiç evlenmemişti, sadece Allah'a âşıktı. İbrahim b. Edhem (ö.167/783), aslında zengin bir ailenin çocuğuyken herşeyi terkederek fakir bir hayat sürdürdü ve güzel ahlâkıyla çevresini aydınlattı. Menkıbeleri günümüze kadar ulaşanlardan biri olan Fudayl b. İyaz (ö.186/802), önceleri eşkiyalık yapıyordu, sonradan iyi bir insan olarak yaşadı ve iyiliğiyle meşhur oldu. Hatem Esam (ö.226/841), bir terbiye numunesiydi; aslında sağır olmamasına rağmen insanlara karşı edebi ona Esam (: sağır) lakabıyla şöhret kazandırdı. Aynı zamanda kuvvetli bir mantığı ve herkesi kolaylıkla ikna edebilecek kabiliyeti vardı. Hâris Muhâsibî (ö.243/857) özellikle İslâmiyete karşı olan fikirlerle savaşıyan bir sūfî idi. Zünnün-ı Mısırî (ö. 247/861), önceleri kimya ile ilgilenmiş, mantığı ve güzel nasihatleriyle çevresini etkileyen meşhur bir sūfîydi. Bayezîd Bistâmî (ö. 260/874), "fena ve beka" adı verilen bir tasavvuf nazariyesi ortaya atmış, zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişte önemli rol oynamıştı (Keklik, 1990:33-35; Kara, 1990:102-106).

Üçüncü ve dördüncü yüzyıl sūfleri arasında biri Kitap ve sünnete uyan, hallerini ve makamlarını bunlara dayandıran Seyyidu't-Tâifeteyn Cüneyd

Bağdâdî (ö.297/910) gibi sünnî, diğeri kendilerinden şatahat görülen ve fena halinde hulul ya da ittihadı benzer iddialarda bulunan Hallâc-ı Mansûr (ö.310/922) gibi felsefeye benzeyen iki farklı tasavvuf yönelişi görülmektedir. Beşinci yüzyılda artık tasavvufu Kitap ve sünnete irca' etme esasına dayalı ıslah edici bir yöneliş görülmektedir. Bu yüzyılın en bariz simaları olarak görülen Kuşeyrî gibi mutasavvıflar tasavvufu Rasûlullah (s.a.v.)'in sünneti tarafına çekmiş, bunların amaç ve yönelişleri bu yüzyılın ikinci yarısında İmam-ı Gazâlî'nin ıslah çalışmalarında temel olmuştur. İmam-ı Gazâlî'nin sünneti esas alan tasavvufu güçlendiren eserleri İslâm dünyasında gerçekten geniş bir alana yayılmış ve uzun bir süre İslâmî topluluklarda başköşedeki yerini korumuştur. (Afîfî, 1983:145)

Tasavvufu mutezili fikirlerin yaygın olduğu bir dönemde ehlisünnet inanç ve itikadî çerçevesinde sistemli olarak ilk defa eser halinde anlatan Muhasibî olarak tanınan Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Azdî'dir (ö.243/857). İlk sistemli sûfî düşüncesinin yazılı bir belgesi olan *er-Riâye li-Hukukillâh* adlı eserinden başka bugün kendisine isnat edilen otuzdan fazla eserden bahsedilmektedir. Muhasibî'nin *er-Riâye*'si, Gazâlî'nin *İhya*'sının adeta aslı gibidir. Birbiriyle karşılaştırıldığında *İhya*, *er-Riâye*'nin şerhi gibidir. Aslında marifet ve ahlâk konularında Gazâlî'nin sistemleştirdiği tasavvufî görüşlerin temeli olması bakımından *er-Riâye* ve müellifi Muhasibî oldukça önemlidir. Tasavvuf düşüncesini marifet anlayışı üzerine bina eden Muhasibi ahlâkı da marifete dayandırmaktadır.

181

el-Munkiz'de Gazâlî'nin kendisinin tasavvufî düşünceye yönelmesinde etkili olan eserlerden biri olarak bahsettiği *Kûtu'l-Kulûb* ve müellifi Ebû Tâlib Mekkî, dördüncü yüzyıl tasavvuf anlayışında önemli bir yere sahiptir. Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî el-Acemî el-Mekkî zühde verdiği önemle tanınan bir mutasavvıftır. Dördüncü yüzyıldaki tasavvuf ehliyle onlara karşı olanların tartışmalarına tasavvufun Kur'ân ve sünnete uymaktan ibaret olduğunu göstermek amacıyla kaleme alınan *Kûtu'l-Kulûb*, Gazâlî ve *İhyâ*'sı başta olmak üzere birçok sûfî ve mutasavvıflarla tarikatları üzerinde etkili olmuştur. Sünnî tasavvufun temellendiricilerinden biri olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin tevhid ve ehlisünnet itikadî çerçevesinde tasavvufî terbiyeyle ulaşılan hakikat hakkında söyledikleri, yaşadığı zamanı göstermesi bakımından bir örnek olacaktır: "*Âlimimiz Ebû Muhammed Sehl (rh.a.) dedi ki: Âlimin üç ilmi vardır. Zahir ehline yaydığı ilm-i zahir, ehlinde başkasına izhar edilmesi caiz olmayan ilm-i bâtin ve Allah'la âlim arasında sır olan ilim ki; işte o ne zahir ehline ne de bâtin ehline izhar edilmeyen imanın hakikatidir.*" Mekkî, üçüncüsünü, görüldüğü gibi anlatılamayan olarak değerlendirmektedir (Mekki, 1306:II/90).

10.1.1. Kuşeyrî ve Sûfî Eleştirisi

Beşinci yüzyıldaki tasavvuf şahsiyetlerinin en önemlilerinden biri olan Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha el-Kuşeyrî en-Nisabûrî, şeriat ve tasavvuf ilimlerini bir araya getiren üstün bir şahsiyet olarak İslâm dünyasında eserleriyle hak ettiği yerini almıştır.

Tasavvufa bulaştırılan lekelerden onu temizlemek amacıyla *er-Risâle* adını verdiği eserini kaleme almıştır. Ehlisünnet yolunun en gerçek ifadesi olan gerçek tasavvufu sapkın ve batıl fırka ve taifelerden temizleme şerefi her ne kadar İmam-ı Gazâlî'ye müyesser olacak olsa da, Gazâlî'nin ıslah ve ihya mücahedesine zemin hazırlamak şerefi Muhasibî'den itibaren Mekki ve Kuşeyrî'ye aittir. Kuşeyrî, eseri *er-Risâle*'nin mukaddimesinde tasavvuf yolunda olduğunu iddia edenleri tasavvufun ilk şekline dönmeye davet ederek onları ashab, tabiîn ve tebe'u't-tâbiîn döneminde zühd ve takvasıyla öne çıkan daha sonra sûfî diyeceğimiz şahsiyetler gibi şeriata sımsıkı sarılmaya ve sünnete ittiba etmeye çağırılmaktadır. Hakikat adını verdikleri tasavvuf anlayışına dayanarak şeriata karşı gevşek davranmayı eleştiren Kuşeyrî, kendisi de hakikatin ifadesi olan tevhid konusunda Kur'ân ve sünnetin çerçevesinde sûflerin görüşlerini aktarmıştır. Tevhid-i ilâhî, öyle bir tevhiddir ki, bütün noksanlık vasfından uzak ve arınmıştır. Mahlukâtın tevhidi ise, kendi varlıklarının eksikliği sebebiyle eksiktir. Ebû Bekr Siddîk (r.a.) buyurdu ki: *"İdraki idrak etmekten aciz kalmak, idraktır! Allah'ın Zât'ı hakkında konuşmak şirktir."* Kelamcılar, ilâhî Zât'ın bilinmesi mümkündür, derler. Gazâlî, İmâmu'l-Haremeyn (Cüveynî) ve bu sırra erenler, Zât'ın bilinmesinin muhal olduğu fikrinde diğer sûflerle birliktedirler (Arvasi, 1983:127).

Bunlardan önce Kuşeyrî'nin tevhid konusunda naklettiği görüşlerde, sûflerin tevhidi tariflerinde, istiğrak ve müşâhedeleri nisbetinde ibarelerinin farklı olduğu görülmektedir. Bunun sebebi müşâhedelerin çeşitli olmasıdır. İşte bu tariflerden birinde Cüneyd-i Bağdâdî; *"Tevhid; kadîm olan Allah'ı, hadis olandan ayırt etmek ve Hakk'ın zuhuru sebebiyle mahlûkun nurlarının izafesinin ıskatıdır."* demiştir.

Kuşeyrî'nin kendi izahlarına göre de, tevhid'in hakikati ve mahiyeti, bir şeyin yegâneliğine, vahdaniyetine ve birliğine, o şeyin birliği hakkındaki sıhhatli bir ilimle hükmetmektir. Allah Teâlâ , zat ve sıfatlarında kısım-sız ve bölümsüz, fiillerinde delilsiz ve şeriksiz olarak Vâhid olduğu için muvahhidler ve tevhid ehli O'nu bu sıfatla tanımışlar, birliği hakkındaki bilgilerine de tevhid adını vermişlerdir.

Tevhid üç kısımdır: Biri, Hakk'ın Hakk için olan tevhidi ki, Allah'ın, kendi vahdaniyetini ve bir olduğunu bilmesinden ibarettir. Diğeri Hakk'ın halk

için tevhididir; bu da, kulun tevhidi hakkında Allah'ın, "bu zat muvahhiddir" diye hüküm vermesinden ve onun kalbinde tevhidi yaratmasından ibarettir. Üçüncüsü halkın Hakk için olan tevhidi ki, bu da kulların Allah Teâlâ (c.c.)'nin vahdaniyeti hakkındaki bilgilerinden ibarettir (Kuşeyrî, 1995:298-299).

Şayet; "nasıl nefsinden ve mahluktan fânî olur; halbuki nefsi de mevcuttur, mahlukat da mevcuttur, fakat nefsi ve mahlukat hakkında kendisinin ne ilmi, ne hissi, ne de haberi vardır." denilirse; evet, nefsi ve mahlukat mevcut olur, fakat fani olan, nefsinden ve bütün mahlukattan, hissetmeksizizin gafildir!. Nitekim nice hükümdarın meclisine girip hükümdarın haşmetinden hem kendi nefsinden, hem de mecliste oturanlardan habersiz olanları görürüz. Hatta o zat hükümdarın meclisinden ayırdıktan sonra, orada kim vardı diye sorulursa, bilemiyorum, haberdar değilim, demekten başka ifade bulamaz (Kuşeyrî, 1995:68). Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: "...kadınlar Onu görünce, büyüklüğünü anladılar ve ellerini kestiler..." (Yusuf, 12/31); O kadınlar insanların en zayıfları olarak, Yusuf (a.s.) ile ilk karşılaşmalarında, ellerini, kesilmesinin acısını duymayarak kestiler. "...Bu bir beşer değil..." (Yusuf, 12/31) dediler, halbuki O bir beşerdi, "...Bu ancak üstün bir melektir..." (Yusuf, 12/31) dediler, halbuki melek değildi. İşte bu kıssa bir mahlukun başka bir mahlukla karşılaşması anında kendi halinden gafil olmasıdır. Hakk Sübhânehu'nun şuhuduyla mükâşefe makamında olan zat hakkında ne denir? Eğer nefsini hissetmekten gafil olursa, şaşılacak ne var? (Kuşeyrî, 1995:68)

Bir kavm, ıssız bir çölde şaşkın dolaştı,

Bir kavm, sevgi meydanında şaşkın dolaptı; -

Bitip tükettiler, sonra varlıklarını verdiler, sonra fenaya erdiler,

Ve Rabb'inin yakınlığını sürdürmekle bekaya erdiler"

Bu beytlerdeki ilk fena; Hakk'ın sıfatlarıyla baki olmak suretiyle, kendi nefsinde ve sıfatlarında fenaya ermeektir. İkincisi; Hakk'ı şuhuduyla, Hakk'ın sıfatlarında fenaya ulaşmaktır. Üçüncüsü de; Hakk'ın Vücudu'nda istihlâkiyle (yok olmak suretiyle), kendi fenasını şuhudundan fânî olmaktadır (Kuşeyrî, 1995:68-69).

Gazâlî'ye ve Gazâlî'nin sünneti esas alan ahlâka yönelik eserlerinden itibaren özellikle İbnü'l-Arabî'ye kadar, genellikle nefsin hal ve keyfiyeti ile uğraşan tasavvuf, bundan sonra mahiyet ve hakikatlerle uğraşmaya başlamıştı. İslâm'ın tevhid inancını, sûfluk yolunun usullerine göre elde ettiği varidâtı esas alarak Hâlık-mahlûk münasebetlerine uygulayan ve onu akli esaslara göre temellendirip açıklamaya çalışan ilk sûfî İbnü'l-Arabî

olmuştur. İmam-ı Gazâlî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, bu gerçek tevhid olan tevhidde fena hali bütün ariflerin ittifak ettiği bir keşf ve müşahede hadisesidir. Mutasavvıflar, akla dayandırılan ilme ilm-i zahir, keşfe dayanmış ilme de ilm-i bâtin derler. İlm-i zahir, onların nazarlarında bir ilm-i mecazîdir. Çünkü zahir ilminin erbabı, -varlığı mazhariyet alakasıyla mecazî olduğu halde- mümkünâta mevcut demektedirler. Öte yandan sûfilere göre, Vücut, mevcut gibi çoktur. Fakat bazan sâlik öyle bir mertebeye erer ki, orada mümkünâtın mevcudiyeti ve hatta kendi varlığı bile nazarında muzmahil ve nâbûd olur. İşte “fena fi’-Tevhîd” denilen mertebe budur.

Bu mertebeye yükselen zâta göre; masıvanın var oluşu ve bu oluşların sayısı için tayin edilen zaman yahut maddenin, içinde yer bulduğu boşluklar yani mekanlar hepsi, bütün cihetleriyle Allah Teâlâ'nın var etmesiyle, ilmi, iradesi ve kudretiyle var olmuştur. Öyle ise, mâsıvanın vücudu yani var olması, zâtıyla değil gayrıyladır. O gayr ise Allah Teâlâ (c.c.)'dir. Çünkü maddenin kendi kendini yaratması, icad etmesi imkânsızdır. Zaman ise, maddenin var oluşuyla başlayan sayının bir nev'i ismidir, hadistir, sonradan var olmuştur, demek olur. Zikir ve murakebe vasıtasıyla ruhlar, maddenin kafesinden kurtulup temizlenince “vahdet” makamına ulaşır, tevhid denizinde yüzer, huzur dalgalarında istiğrak bulur. Artık ezeli ve ebedî olan Vâhidu'l-Ehad'den başkasını göremez olur. İşte bu makama Tevhid ve Vahdet makamı denilir. Tevhid de; Zâtı'nda, Sıfat'ında, Fiili'nde taksim, benzer, ortak olmayan, aded kabul etmeyen, münferid tek Zât'ın varlığını kabul etmektir, inanmaktır (Çetin, 1992:341-342).

10.1.2. Gazâlî ve Sünnî Tasavvuf

Gazâlî'nin aklî hayatını anlattığı *el-Munkızu mine'd-dalâl* adlı eserinde kendisinin izah ettiği gibi, fikhî ve kelâmî öğretilerle uzun süre uğraşısından sonra tasavvufa meylenmişti. Tasavvuf yolunda yürümeye başlayınca; kalb, vecd ve zevke dayalı idrak gibi konulardan bahsetmeye başladı. Sonuç olarak da, marifetin yolu olarak sûfî zevkini tercih etti (Nicholson, 1956:146).

Tasavvufun öğrenmeye dayalı teorik bilgilerden daha çok eğitim ve yaşama, tecrübeyle dayandığını söyleyebiliriz. Huccetu'l-İslâm Gazâlî, bunu; kendisine ilmin amelden daha kolay olmasından dolayı mutasavvıfların kitaplarını mütalaa ederek ilimlerini tahsil etmekle başladığını ve nihayet onların ilmî maksatlarının künhüne muttali olduğunu, öğrenmek ve dinlemekle onların yolunu tahsil etmekte mümkün olanı tahsil ettiğini izah ettikten sonra; “bunun üzerine bana apaçık zahir oldu ki, onların özelliklerinin en önemlisi, öğrenmekle ona ulaşmak mümkün olmayan şeydir.

Ancak zevk, hal ve sıfatların değişmesiyle mümkün olur” diyerek ifade etmektedir (Gazâlî, 1991: 45).

Aslında Gazâlî’nin tasavvufu sünnileştirme çalışmalarında kendisinden önceki ehlisünnet akidesinde olan gerçek sûfî ve mutasavvıfların tasavvuf anlayışının her iki yönünü de görebiliyoruz. Kendisinin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere tasavvuf diğer ilimler ve felsefî doktrinler gibi sadece teorik bir sistem değildir. Tasavvufta nazariye ile ameliye, ilim ile amel birbirinden ayrılmaz. Amel ve ahlâkla ilgili olarak *İhyau Ulûmiddîn* kendisinden sonra bütün sûfî ve mutasavvıflara kaynak teşkil ederken, ilim ve hakikat konusunda Beyazid ve Hallac gibi mutasavvıfların felsefeye benzeyen tasavvufî ifadelerini ve şatahlarını anlamak için *Mışkât* önemli bir yer işgal etmiştir. Tamamen sünneti yaşamak üzerine kurulu tahalluk konularını daha ziyade *İhya* ile ihya etmeye çalışırken, tahakkuktan sonra vâridatlarla her sûfinin kendisine açılan hakikat denizinde ehlisünnet akidesi içinde anlaşılması gerekenleri de *Mışkât* ile aydınlatmıştır. Kendisinden sonra ortaya çıkacak İsrâkî tasavvuf ve vahdet-i vücûd inancının temelini ve prensiplerini de ortaya koyan *Mışkâtü'l-Envâr*, Gazâlî’nin hem kendisinin son döneminde yazdığı, hem de sûfinin virdlerinin semeresi olan vâridâtını, tahallukla kavuştuğu tahakkukun sırlarını anlatan önemli eserlerinden biridir.

185

O bu eserini üç kısma ayırır. Eserin mukaddimesinde “*En güzel övgüler, nurları akıtan Allah’a mahsustur.... Rahmetler nurların nuru olan Muhammed’in üzerine olsun*” diye başlar ve sonra bu eseri telif ediş sebebini zikreder. *Mışkât*’ı, ilahî nurların esrarının açıklamasını isteyen birine cevap olarak yazdığını söyler. Nur suresinin 35. âyetinin tefsirini ve “*Şüphesiz Allah’ın nur ve zulmetten yetmiş bin örtüsü vardır. Onları açmış olsaydı, Zâtı’nın (nurlarının, celâlinin ve azemetinin) parıltıları, gözü Onu idrak eden herkesi mutlaka yakardı,*” (Zebîdî, II/72-73) hadis-i şerifinin şerhini yaptığı eserinde, bu ilmin kapısının ancak arifler içinden ilimde derinleşmiş olanlara (: er-râsîhîn) açılacağını belirtir ve kendi ifadesiyle, ‘muhtasar işaretler ve icazlı telvihler’le yetinir (Gazâlî, 1994:3-4). Nitekim, daha sonra Sühreverdî, risalelerinden birinin adını *et-Telvihât* koyacaktır. Bu sebeble öncelikle, Gazâlî’nin, isrâkın temel prensiplerinden biri olan ‘Nur’ kavramı hakkında, *Mışkâtü'l-Envâr*’daki görüşlerini ortaya koymak yerinde olacaktır.

Gazâlî, birinci bölümde gerçek nurun (: en-Nûru’l-Hakk) Allah Teâlâ olduğunu beyan eder. “Nur” ismi, Allah’tan başkası hakkında kullanılması tamamen mecâzdır. Bu fasılda nurun avama göre mefhumu, havasın anlayışı ve üçüncü olarak hâssu’l-havâsa göre mefhumu anlatılır (Gazâlî,

1994:4). Görüldüğü gibi Gazâlî, “Nûr” isminin aslında Allah Teâlâ hakkında kullanıldığını, diğer aydınlık varlıklara mecâz olarak söylenildiğini iddia eder.

Gazâlî’ye göre; avam, nurun zuhura işaret ettiği görüşündedir. Nur, bizatihi görülen ve başkasını gösterenden ibarettir; güneş, ay, ışık veren ateş ve kandil gibi.. Bu, duyularla hissedilen nurdur (Gazâlî, 1994:4). Bundan dolayı idrak nura bağlıdır. Çünkü görme kuvvesi olan ruh (: er-rûhu’l-bâsire) nura denktir veya nur diye adlandırılır. İşte bu da, havasın anlayışının esasıdır. Hâssu’l-havas ise, aklın nur diye adlandırmaya, gören kuvveden (: el-bâsire) daha layık olduğu görüşündedirler. Hikmet nurunun aklın üzerine işrâkı, insanı bilkuvv ve görücü olmasından sonra, bilfiil görücü yapar. Burada iki âlem vardır: His âlemi ve akıl âlemi.. His âlemi görülen âlem (: âlemu’ş-şahâde), akıl âlemi görünmeyen âlemdir (: âlemu’l-melekût). Görünmeyen âleme nisbetle görülen âlem, nura nisbetle zulmet gibidir. Bu sebeple görünmeyen melekût âlemi ulvî âlem, rûhânî âlem, nûrânî âlem; mukâbilindeki âlem de süflî âlem, cismânî âlem, zulmânî âlem diye adlandırılır.

Bir hadis-i şerifte “*Şüphesiz Allah, mahlukunu karanlıkta yaratmış, sonra onların üzerine nurundan bir kısmı akıtmıştır.*” (Hâkim, 1981I/84; İbn Bilbân, XIV/43-45) buyrulmaktadır. Görülen âlem (: âlemu’ş-şahâde), görünmeyen âlemin (: âlemu’l-melekût) gölgesidir. Nebî Muhammed, vasıtasıyla marifet nurlarının mahlukun üzerine aktığı nebevî kudsi ruhtur, nurları başkalarının üzerine akan aydınlık veren kandildir. Nebilerin hepsi kandillerdir. Âlimler de öyledir fakat, derece derecedirler. Bu kandiller, nurunu ulvî nurlardan alırlar.

Nurlarını yeryüzü nurları üzerine akıtan gökyüzü nurları, biri diğerinden nurunu alarak dizilir ve sıralanırlar. İlk kaynağa en yakın olan, nur diye adlandırılmaya en layıktır. Çünkü rütbe olarak en yüksektir. “Bil ki,” diyor Gazâlî, özetle anlattıklarımızın ardından, “şüphesiz, basiret sahiplerine melekûtî nurların ancak bu tertip üzere bulundukları keşfolunur. Yakındaki, en yüksek nura en yakındır.... İçlerinde, nurların hepsinin kaynağı olan rububiyet hazreti derecesine yaklaşan en yakın da vardır, en uzak da vardır. Aralarında saymaya güç yetmeyecek kadar dereceler bulunur. Bilinen, ancak bunların çokluğu ve sıralarındaki tertipleridir.” (Gazâlî, 1994:4)

Nurların özel bir sırası vardır. Çünkü sonsuza kadar teselsül devam etmez. Bilakis ilk kaynağa kadar yükselir ve orda son bulur. O ilk kaynak da, Zatına başkasından nur gelmeyen ve nurların hepsinin, tertipleri üzere, Kendisinden doğdukları, Zâtıyla nurdur (: li-zâtihî ve bi-zâtihî). Aslî nur, bütün nurların kaynağıdır, cevherinde ihtiyaçsızdır (: el-ğanî) ve hakikî

nurdur. Ondan başkaları, Kendisinden müsteârün minhdır, ödünç olarak nur ismini almışlardır, yani O'na nisbetle bizatihi muhtaçtırlar (: el-fakîr). Ödünç alan muhtaçtır, ihtiyaçsız olan ödünç verendir. İşte nurun bir kısmı, aslî nur gibi, bizatihi varlığı (: el-vucûd) olandır. Bir kısmı da, bizatihi varlığı olmayıp, aslî nurdan sadır olan nurlar gibi, varlığı başkasına dayanandır. Varlıkların (: el-mevcûdât) bir kısmı da, ne kendisi için, ne de başkası için var olanlardır ki bunlar zulmanî varlıklardır. Zulmet nurun karşılığıdır ve yokluktur (: adem) (Gazâlî, 1994:11). Sanki Gazâlî'nin buraya kadar anlattıklarını Sühreverdî tasavvufî-felsefî bir disiplin haline getirmiştir. Başka bir deyişle, ikisi arasında ifadeler ve anlamlarındaki benzerlik, Sühreverdî'nin Meşşâî metodunu kullanarak Gazâlî'nin fikir ve itikadına dayalı, felsefî bir tasavvuf sistemi ortaya çıkardığı kanaatini uyandırmaktadır.

Mişkâtü'l-Envâr'ın ikinci bölümünde Gazâlî, temsilin sırrından, metodundan ve manaların ruhlarını; misallerle ruhları, görülen âlemle görünmeyen âlem arasındaki ahenk ve benzerliğin kalıplarıyla belirleme konusundan bahsederken Eflatunculuğun misallerini sunar. Sonra süflî âlemde ortaya çıkan nurları ve görülen âlemdeki, yani duyular âlemindeki misalleri ortaya koyar. Buradaki misal, Eflatunculuğun örnekleri anlamında değil, görünmeyen âlemdeki misali üzere olması gereken ruha teşbih etme manasındadır. Görülen âlemle görünmeyen âlem arasındaki bağ, yükselişin devamı ve ilahî huzura (: el-hazretü'l-ilâhiyye) ulaşmak için zorunludur. Gazâlî, daha sonra nuranî beşerî ruhların mertebelerinden söz etmeye başlar:

- Biri hisseden ruhtur (: er-rûhu'l-hassâs = kandel).
- Hayal eden ruhtur. Bu ruh duyuların kendisine getirdiklerini tesbit edip yazar (: er-rûhu'l-hayâlî = billur fanus).
- Akleden ruhtur. Bu da, duyunun dışındaki manaları idrak eder (: er-rûhu'l-aklî = ışıık).
- Sonra düşünen ruhtur. Bu ruh ise, aklî ilimlerden marifetleri çıkarp sonuçlandırır (: er-rûhu'l-fikrî = mübarek ağaç).
- Son olarak, nübüvvete ait kutsanmış olan ruhtur. Nebiler ve bazı velîlere özeldir. Bunda bilinmezliğin (: el-ğayb) levhaları tecelli eder (: er-rûhu'l-kudsî en-nebevî = neredeyse tutuşacak yağ).

İşte bu ruhlar nurlardır ve kendileriyle varlıkların türleri ortaya çıkar. (Gazâlî, 1994:17,23-24)

Üçüncü fasılda Gazâlî, “*Şüphesiz Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş bin örtüsü vardır. Onları açmış olsaydı, Zâtı'nın celâl ve azametinin parıltıları, gözü O'nu idrak eden herkesi mutlaka yakardı.*” (Zebîdî, 1801:II/72-74) hadis-i şerifinin manasını şerh etmeye yönelerek şunları söyler:

“Allah Teâlâ, Zâtında, Zâtına, Zâtıyla (: fi zâtihî, li-zâtihî, bi-zâtihî) tecelli eder. Şüphesiz örtü, örtülene nisbetlidir. Yaratılanlardan örtülmüş olanlar (: el-mahcûb) üç kısımdır: Bir kısmı, yalın zulmetle örtülmüş olanlar; bir kısmı, yalnız saf nurla örtülmüş olanlar; bir kısmı da zulmetle birleşik olan nurla örtülmüş olanlardır. İkinci kısımdan bazı Perslerden putperestlerdir, duyularla hissedilen ateşe tapanlardır. Bir kısmı yıldızlara tapanlardır, bir kısmı yalnız güneşe tapanlardır. Başka bir kısım, nurların hepsini kuşatan mutlak nura tapanlardır. Sonra bunlar, âlemde şerhleri ve şerhileri gördüler ve onları karanlıklara nisbet ettiler. Karanlıkla nuru ayırdılar, âlemi nur ve zulmete hulul ettirdiler. Belki de o ikisini Yezdan ve Ehreman diye adlandırdılar.” (Gazâlî, 1994:27-30)

Gazâlî, bu faslın sonunda nurların makamlarından ve salıkların mertebelerinden bahsettikten sonra, örtülmüş olanların (: mahcûbîn) üçüncü kısmına onları ekler..

Gazâlî *el-Madnûnu's-Sağır* adlı eserinde: “Allah Teâlâ kendi Zâtıyla mevcuddur. Eşya ise, kendilerine has olan zatları itibariyle ma'dumdur. Allah'ın Zâtı'ndan başka, eşyanın zatları adem (yokluk)den ibarettir. Çünkü eşyaya vücud (varlık) ariyet yoluyla Allah'tan gelir...” (Günaltay, 412-413) diyerek yukarıdaki naklettiğimiz “Nûr” âyeti hakkındaki izahlarını tevhid anlayışıyla ifadelendirmektedir. Ona göre, tevhid asıldır, ancak ilm-i mukâşefeden bir kısım olduğu halde, onda söz de uzar. Ancak bazı mukâşefe ilimleri haller vasıtasıyla amellere bağlanmıştır. Çünkü amellerin semereleri olan haller, kalblerin buluşları = vecdleridir. İlm-i muamele de ancak o amellerle tamamlanır, yani, o hallerin neticesi olan amellerle... Tevhid hakkında ancak muameleye bağlı olan miktar konuşulabilir. Aksi takdirde tevhid; sahili olmayan, geniş ve derin bir denizdir. Tevhidin dört mertebesi vardır: Bunlar; öz, özün özü, kabuk, kabuğun kabuğu olarak kısımlandırılır (Zebidi, IX, 390). Gazâlî, bu kısımları zayıf anlayışlara yaklaştırmak için üstte kabuğu olması bakımından cevize benzetmektedir: Cevizin iki kabuğu ve Özü vardır. Özün de özü vardır ki o da özün özü olarak yağdır Gazâlî, 1939:IV/230).

Tevhidin birinci mertebesi, cevizin üst kabuğu gibi, mücerred dilin söylemesinden ibarettir. Tevhide yani Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine, âlemin tedbirinin O'nun kudretiyle olduğuna sadece dil ile inanmaktır. Şüphesiz cevizin üst kabuğu çöpe atıldığı gibi, bu mesabede olan tevhid de faydasızdır. Çünkü mücerred dil ile inancın izhar edilmesi nifaktır, yahud münafığın imanıdır. İkinci mertebesi, müslümanlardan avam tabakasının, kalbleriyle dillerinin dediğine inanmalarıdır. Birinci mertebede olan iman, münafık şeriatın kılıcından koruduğu gibi, ikinci mertebede olan iman

da ahirette insanların avamını cehennem azabından kurtarır. Fakat ikinci mertebede lâ ilâhe illallah demekle yalanlama olmadığı ve bir nevî içindeki özü koruduğu için cevizin üst kabuğu gibi büsbütün lağv yani itibarsız değildir ve âhirette Allah Teâlâ'nın azabından kurtaracağı için cevizin dış kabuğuna benzetilmiştir. Üçüncü mertebe, cevizin özü mesabesinde olan Tevhiddir. Meselâ, mü'minin, inandığı gibi keşf yoluyla kalbinde Hakk Teâlâ'nın nurunu müşahâde etmesidir. Bu mukarribinin makamıdır. En az derecesi, bunca çoklukla vasıflanan âlemin var veya yok edilmesinin ve tedbirinin, bir olan Allah Teâlâ'nın tasarrufunda olduğuna inanmak ve kalben de inandığını müşahâde etmektir. Dördüncü mertebe ise vücudda (varlıkta), bir olan Allah Teâlâ'dan başkasını görmektir. Siddiklerin müşahade makamları da budur. Sofiler bu makama fenâ fi't-tevhîd makamı demektedirler. Çünkü onlar kainatı görmeyince, kendi varlıklarını dahi görmez olurlar. Benliklerini görmedikleri zaman da tevhidde istiğrak bulup nefslerinden fani olurlar, yani mahlukla beraber kendilerini de görmezler. Tevhidden maksad da, bu âlî mertebeye ulaşmaktır Gazâlî, 1939:IV/230; Zebidî, 1801:IX/390-393).

10.2. İsrâkîlik Geleneği

Sonraları kendilerine Eski Yunan ve Hind felsefesinin tesiri isnat edilecek olan ilk sûfiler, Antikçağın filozoflarından henüz haberdar değildiler. Onların gayesi, samimi bir dindarlık ve ahlâka hizmetti. Onlardan rivayet edilen hikmetli sözlerden anlaşıldığı üzere, onlara göre akıl yoluyla gerçeklerin elde edilemeyeceği açıktır. Çünkü Antikçağ ve Hristiyan Ortaçağ filozofları buna çok gayret ettikleri halde bir çözüme ulaşamamışlardı. İslâm düşüncesinde bir kısım sûfiler, *'o halde inanç yoluyla, sezgi metoduyla ve kalblerimizi her çeşit maddi alakalardan temizlemek suretiyle birtakım sırları elde edebiliriz,'* demektedirler (Keklik, 1967:33). Diğer ilimlerden farklı olarak subjektif yönü ağırlıklı bir ilim olmasınedeniyle birçok tarifi yapılmış olmasına rağmen mahiyeti tam olarak ifade edilemeyen tasavvufun tariflerinden birinde, "tasavvuf; Allah'ın zatından, sıfat ve isimlerinden, bunların tezahüründen, ilmin hakikatlerinden ve bunların tek bir hakikate -ki bu da zât-ı ehadiyyettir- dönüşünden bahseden ilm-i billahtır," (Kam, 1992:73)denilirken, Sühreverdî de sûfiyi şöyle tarif etmektedir: *"Mekânsız olarak (: bilâ mekân) Allah'la beraber olandır."* (Sühreverdî, 1397:94)

Sûfilerden, felsefî tasavvufun ilk kurucuları sayılan Zünnûn, Bistâmî, Hallâc gibi sûfileri, Şeyhu'l-İsrâk Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl de, kendi ıstılahı ile gerçek müteallih hakîmlerden saymıştır. Bu, nazarı hikmetin keşf ve şuhudla birleşmesiyle hikmete ulaşılabilceği anlamına gelir. Yani, Sühreverdî, tasavvufu yaşadığı asrın şartlarına göre, felsefeye karşı adeta

felsefenin araçlarıyla savunmuştur. Kendisini takip edecek olanlara da müteallih hakim (: ilahiyatçı filozof) olmanın gerçek manada keşf ve şuhudla mümkün olacağını, ancak kemaliyetin bahsî ve nazarî felsefeyi de ikmal etmekle elde edileceğini ikaz etmiştir. Aslında *İşrâk* felsefesi ve *Hikmetu'l-İşrâk* amaç ve hedef olarak işte bu şekilde özetlenebilir.

Bununla birlikte, Sühreverdî, felsefeyi diğer sûfî filozoflardan daha çok kullanmıştır. Her iki gurup da, özellikle Yeni Eflatunculuktan oldukça etkilenmiş olmakla ve bu sebeple İslâmî olmamakla eleştirilmekle birlikte, *İşrâkîler* bunu itiraf etmekte, Eflatun'u imamları (: önder) ve tevhîd ehli, muvahhid bir mümin saymaktadırlar. Böyle olunca, yitik mal istiâresi altında Eflatun hikmetini almak, İslâm'dan çıkmak yerine; Allah'a kavuşmak yolunda, nazarî ve bahsî felsefenin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan tehlikeli vehim ve akımlara karşı koruyan en emin yoldur.

Sühreverdî, *el-Lemehât* adlı eserinde tabiatçıları ve batınîleri reddederek özel bir bölümde bunlara cevap verdiği ifadelerinde felsefeyi amaç halinde kullananları şöyle eleştirmektedir:

“Tabiatçıların Mezhebinin İbtali ve Calinus’un (: Galen) Yalanlaması Hususunda Bir Fasıldır: Sana insanın boşuna yaratılmadığı ve haşr günü Allah Teâlâ'ya döneceği belli olunca, tabiatçı ve batınî (: el-haşışiyye ve't-tabâyî'iyye) mezhebinin batıllığını bildin, cahili hukema zanneden Calinus (: Galen) ve takipçilerinin yalanını kavradın. Onlar tuğyanlarında şaşırmışlardır. Allah'ın nebîlerini yalanlarlar ve ahiret gününe de ümit bağlamazlar. İşte onların döndürüleceği yer azap yurdudur.” (Sühreverdî, 1397:113)

Felsefeyi metot olarak kullananlar arasında bir başka gurup olan ve kendilerine *İşrâkîyyun* denilen sûfîler, felsefeyi tasavvufun keşf ve şuhuduyla birleştirmişlerdir. Bunlar Aristotalesciliğe karşı sert çıkışlarla doludur ve özellikle Eflatun ile Plotinos'un etkileri altındadırlar. Bu ekol, reisliğini Sühreverdî Maktûl'un yaptığı orijinal bir felsefî tasavvuf sistemidir. İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer tutan Şihâbüddîn Sühreverdî Maktûl, aslında kendinden önceki sûfîlerin tarzında bir sûfî olmadığı gibi, tamamen felsefe yapma yolunu tutmuş, halis akıl ve nazarı kullanan ruhçu (: spirtualist) bir filozof da değildir. Onun *Hikmetu'l-İşrâk*'te mükemmelleşen sistemi, zevke dayalı bir tasavvufla, nazar ve düşünceye dayanan felsefe arasındadır. Aslında kendisinin ifadesiyle, *İşrâk* yolunun salikinin; başlangıçta akllî nurların müşâhedesine engel olacak bahs ve nazarın engelini ortadan kaldırmak için felsefeyi kullanıp, nihayetsiz olan parıltılara ulaşmak ve devamını sağlamak gayesiyle de artık tecerrütle nefsin terbiyesi metodunu kullanması gerekmektedir.

Bu felsefenin İslâm âleminde yegane temsilcisi ve ilk kurucusu Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî ve en çok ilgi göstereni de Şemseddîn Şehrezûrî'dir. İbn Kemmûne (ö.683/1284), Allame Kutbeddîn Şîrâzî (ö.710/1311), Muhakkik Celeddîn Devvânî (ö.907/1502) Emîr Hüseyin Meybûdî (ö.904/1499), Vedûd Tebrîzî (X.yy./XVI.yy.), Giyaseddîn Mansûr Şîrâzî (ö.949/1501), Necmeddîn Mahmûd Tebrîzî (XI.yy. başları/XVII.yy. başları), Molla Sadra'nın üstadı da olan Mîr Dâmâd (ö.1040/1631) ve nihayet Molla Sadra diye meşhur olan Sadreddîn Şîrâzî (ö.1050/1640) bu zümreye mensuplardır. Endülûs'te yetişen İbn Seb'in ile İbn Tufeyl'in eserlerinde de İşrâkiye'ye doğru derin bir yöneliş görülmektedir. (Nasr, İslâm Düşüncesi Tarihi-I/434)

İşrâkî felsefe düşüncesi Anadolu'da Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), yanında yetiştirdiği talebesi Sadreddîn Konevî (ö.673/1273), Necmeddîn Kübrâ (ö.618/1221), Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö.672/1273) vasıtasıyla sûfî ekoller içinde devam etmiş, Sadreddîn Konevî'nin müridi olan babası Hamza Efendi vasıtasıyla Molla Fenârî (ö.835/1431) (Uzunçarşılı, 532), İsmail Ankaravî (ö.1042/1632) ve nihayet İsmail Hakkı Bursevî (ö.1135/1725) aracılığıyla zamanımıza kadar varlığını sürdürmüş, izleri günümüze kadar ulaşmıştır.

10.2.1. Kur'ân ve İşrâkî Tasavvuf

Sühreverdî'ye göre, Kur'ân bizatihi kendisi, Nûr suresinin aşağıdaki 35. âyetiyle İşrâkî felsefe ekolüne temel olmuştur:

"Allah, göklerin ve yerin nuru'dur. O'nun Nuru'nun misali, içinde ışık bulunan bir kandil gibidir. O ışık billur bir fanus içindedir, o fanus da sanki inci gibi bir yıldızdır; doğuya da, batıya da ait olmayan, yağdı neredeyse kendisine ateş değmese bile ışık verecek, zeytin (adiyla bilinen) mübarek ağaçtan tutuşturulan (bir yıldız). (Bu temsil edilen Nur,) nur üstüne nurdur. Allah Teâlâ dilediği kimseyi nuruna ulaştırır. Allah Teâlâ insanlara misaller getirir. Allah Teâlâ herşeyi bilendir." (Nur, 24/35)

Bu gibi âyetlerin açık tesiriyle birlikte Sühreverdî'de, bu âyetlerin tevîl ve tefsirinde, Bistâmî, Hallâc ve Zünnûn-ı Mısırî'nin fikir ve şahsiyetlerinde temessül eden sûfî ruhunun kuvvetli dalgası da tesir etmiştir. Bu sûfî fikri İşrâkî ekolün merkezini oluşturmuştur. Özellikle, tasavvuf yolundaki sûfilik mertebeleri konusunda Ebû Tâlib Mekkî'nin, *Kûtu'l-Kulûb* adlı eseriyle, Sühreverdî'ye tesir ettiği görülür (Mekkî, 1306:I/110-113).

Nitekim Sühreverdî, en önemli eseri olan *Hikmetu'l-İşrâk*'te, Eflatun'un ve müşâhede sahiplerinin itikadının iknaya dayanmadığını söyledikten ve

Eflatun'un yaşadığı müşâhedelerden bazısını naklettikten sonra, âyet ve hadisleri şahit olarak göstermektedir.

“Arap ve Acem'in şâri'i şöyle buyurdu: 'Gerçekten Allah'a mahsus nurdan yetmişyedi perde vardır. Şayet O'nun zatından (perdeler) açılmış olsaydı, mutlaka O'nun zatının heybetleri, gözünün idrak ettiği herşeyi yakardı.' Ona 'Allah Teâlâ göklerin ve yerin nurudur,' (Nur, 24/35) diye vahyolundu. Yine Allah, 'Şüphesiz arş benim nurumdandır,' buyurmuştur.

Nebevi dualardan devşirilenlerden biri şudur: 'Ey nurların Nur'u! Mahlukundan gizlenip örtündün. Bu sebeple hiçbir nur Senin nurunu idrak edemez. Ey nurların Nur'u! Senin nurunla göklerin ehli nurlanmış, Senin nurunla yer ehli aydınlanmıştır. Ey her nurun Nur'u! Senin nurunla bütün nurlar övülmüştür.' Me'sur olan dualardan biri de; 'Senden, arşının rûkunlarını dolduran Zatının Nuruyla isterim (ey Allah'ım)!' şeklindedir. Ben bu şeyleri delil olsun diye getirmedim, bilakis bunlarla iyice uyardım. Şahidler (kutsal) sahifelerde ve sayılamayacak kadar çok olan kadîm hakimlerin söyledir.” (Sühreverdî, 1952:162-165)

Hikmetu'l-İşrâk şarihleri bizim 'heybet' olarak tercüme ettiğimiz 'sübhatun' lafzıyla; mukarreb meleklerin, gördükleri zaman, Allah'ın celal ve azametinden dolayı, muhteşemlikleri sebebiyle, tesbih ettikleri Zatı'nın ezeli nurlarının kasededildiğini söylerken, nuranî perdelerin de akıllardan ibaret mücerred nurlar olduğu görüşündedirler. Çünkü, Nur suresi 35. âyetteki, 'göklerin ve yerin Nuru'nun anlamı, bazı müfessirlerin Allah Teâlâ hakkında en-Nur ismini söylemekten imtina ederek söyledikleri 'göklerin ve yerin müneviri (: aydınlatıcı, nurlandırıcı)' şeklinde değil; bilakis 'O saf Nurdur (: mahdu'n-Nûri'l-Baht) ve diğer nurlar, O'nun Nuru'nun yayılmasıdaki dalgalarıdır' manasındadır. (Sühreverdî, 1952:163-164/dipnotlar) Sühreverdî de Gazâlî gibi, nurun hakiki ve mecâz olarak kullanılmasını izah ederken, Allah Teâlâ'dan başkaları için nur denilmesinin mecaz olduğunu söylemektedir. Bunun bir neticesi olarak kendinden sonra vahdet-i vücûdun sistemleşmesinde etkili olmuş ama ne yazık ki, bütün vahdet-i vücûdu benimseyenler tarafından Gazâlî'nin *Mışkât*'ı esas kabul edilirken Sühreverdî'den bahsedilmemesi onun farklı anlaşılmasına sebep olmuştur.

Sühreverdî, âlemdeki her şeyi Allah'ın nuru ve o nurun akışına (: feyz) döndürüyor. İşte bu nur *İşrâk*tir. Âlem Allah'ın *İşrâk*i ve feyzinden ortaya

¹ Sühreverdî'nin zikrettiği bu hadisin benzeri olan başka bir rivayeti Gazzâlî *Mışkât*'ında zikretmektedir. Hadisin tahriri ve değişik rivayetleri için bkz: Zebidî, Muhammed b. Muhammed Huseynî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn bi-Şerhi Esrârı İhyâi Ulûmi'd-Din*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır 1311, c. II, s. 72-74.

çıktığında, nefis de böylece feyz ve İsrâk (: akış ve doğuş) vasıtasıyla kendi neşe ve sevincine ulaşıyor. Ona göre, biz de cismanî lezzetlerden soyutlandığımız zaman, üzerimize bizden yardımını hiç kesmeyen ilahî nur tecelli eder. Bu nurun bizdeki yerinden, kaynağından ortaya çıkışı, tıpkı insan türü için baba ve en büyük efendi misali gibidir ve o her sureti verendir. (Keyâlî, ts.:23)

Görüldüğü gibi, Şeyhu'l-İsrâk Şihâbuddîn Sühreverdî, bütün hayatı boyunca Allah'a ulaşmak ve nurları müşâhede etmek gayesiyle, her şeyden yüz çevirerek, İsrâkle meşgul olmuştur.

Sühreverdî, felsefeyle tasavvuf arasını bulmuş ve böyle olan filozofa 'el-hakîmu'l-müteellih' (: ilahiyatçı filozof) lakabını kullanmıştır. Onun fikir ve nazarında müteellih olan hakîmin zevk alan sûfî ile bir irtibatı olmalıdır. Buna *Hikmetu'l-İsrâk* adlı kitabında şu şekilde işaret eder:

"Bu kitap, teellüh ve bahsin (: araştırma) ikisini de talep eden içindir. Bunda, teellüh etmemiş ve teellühü talep etmeyen araştırmacı için nasib yoktur. Biz bu kitapta ve remzlerinde (: sembol), yalnızca müteellih olmaya çalışan ya da teellühü talep edenle birlikte araştırıyoruz. Sadece araştırma isteyen kimseye Meşşâilerin yolu gerekir. Çünkü o, araştırma için sağlam bir barnaktır. Bizim işrâkî kaidelerde onunla ilgili sözümüz ve araştırmaya dayanan bir anlamımız yoktur. Bilakis işrâkîlerin işleri, nurânî fikirler olmaksızın düzenlenmez." (Sühreverdî, 1945:I/196)

Bu fikrini çok açık bir şekilde ifade ederek şöyle söyler:

"...Özetle, müteellih olan hakîm, bedeni gömlek gibi olandır; bir kere onu çıkarır, başka bir kere giyer.. Hukema arasında mukaddes tohuma muttali olmayan, çıkarıp giymeyen insan sayılmaz. Çünkü insan, isterse nura yükselir, isterse istediği herhangi bir surette ortaya çıkar. Güç ise, kendisine aydınlanan nurla meydana gelir. Görmedin mi, kızgın demir, ateş kendisine tesir ettiği zaman ateşe benzer; ışık verir ve yakar? İşte nefis de kudsî bir cevherdir. Nurla etkilendiği ve aydınlanışın elbisesini giydiği zaman (onun) etkisi altına girer ve (o gibi) yapar: İşaret eder, işaretiyle o şey meydana gelir; tasavvur eder, tasavvuru hasebince olay vuku bulur... Döccaller olağanüstü şeylerle kandırırlar; nurla aydınlanmış, faziletli, şerden berî olan nizamı seven kimse nurun desteğiyle tesir eder, çünkü o kudsiyetin neticesi ve sonucudur." (Sühreverdî, 1945:I/196)

Şeyhu'l-İsrâk Sühreverdî'nin felsefesi, temel prensiplerini yüksek sûfî ruhundan sağlamaktadır. Sühreverdî, kendisi de, hakîm olan sûfiden, nefsinin derinliklerinde hikmet, tecerrüd ve ilahî zâta ulaşmak için dünyayı

terketme özelliklerini toplayan ‘el-hakîmu’l-müteellih’ olmasını ister. *et-Telvîhât*’ın 55. fıkrasındaki ‘Aristo rüyası’nda Sühreverdî, karşılıklı İşrâkî prensiplerden konuştuğundan sonra Aristo’ya, o asırda yaşamış, araştırmaya dayalı bahsî felsefe olan Meşşâiyye felsefesine tabi olan müslüman filozofları saymaya başlar. Aristo buna hiç iltifat etmez. Bilakis Şeyhu’l-İşrâk, Bistâmî, Tusteri gibi tecrid ehli olan sûfilerden bazılarının isimlerini söyleyince Aristo onları över. (Sühreverdî, 1945:70-74) Bu Aristo, bir kısmı *Aristo Teolojisi* olarak Türkçe’ye tercüme edilen, uzun yıllar Aristoteles’e nisbet edildikten sonra Plotinus’a ait olduğu anlaşılan *Ethologica*’nın müellifi olan Aristo olmalıdır. Bununla, Şeyhu’l-İşrâk Sühreverdî’nin hem Meşşâî meşrebini ve Meşşâileri tenkit edip hem de Aristo’ya, gördüğü rüyada, üstad diye hitabı ve sözlerine verdiği kıymet de anlaşılmaktadır.

10.2.2. Gazâlî’nin *Mişkât*’ı ve Sühreverdî’nin İşrâkı

Sühreverdî’nin *Mişkâtü’l-Envâr* yoluyla bizzat Gazâlî’den veya Gazâlî’nin tesiri altında kalan zamanındaki sûfî filozoflardan etkilenmiş olması mümkündür.

Gazâlî’nin mahcûb olanlardan zikrettiği üçüncü kısmı Sühreverdî, aslı tevhîde dayanan semavî kökenli bir inançken, sonradan gelenler tarafından tahrif edilmiş bir din sayar. Şeyhu’l-İşrâk, bu dini Eski İran dini ve o dinin ilk muhatabı olarak da Zerdüş’tü görmektedir. Belki bu yüzden hem Eski İran dinini ihya etmeye çalıştığını itiraf etmekte, hem de Mecusileri müşrik sayarak tevhîd ehli olarak kalabilmektedir.

Mişkâtü’l-Envâr, İşrâkî ekolün önemli bir kaynağı sayılır. Çünkü Gazâlî, eserde nûrânî vahdetlerle varlığı (: el-vucûd) dolduran nûrânî akış (: el-feyz) fikrinden bahsetmekte ve bunun doğruluğuna Kur’ân’dan âyetlerle delil getirmektedir. Sonra yine, zulmet âlemi olan duyular âleminden ve nûrânî misaller âlemi olan melekut âleminden bahsetmektedir. Bu misaller yüce meleklerdir. İşte bu, Sühreverdî’deki fikirlerin yöneldiği asıl temeldir. Daha sonra, Gazâlî *Mişkât*’ında, Pers kültürüne; nur ve zulmet konusunda Zerdüştlük ve Maniliğe, yıldızlara ibadet konusunda yıldız tapanlara açık bir şekilde işaret etmektedir. Bütün bu benzerlikler iki ihtimale delil olabilir: Ya, Gazâlî, Sühreverdî’nin ulaştığı ve etkilendiği kaynaklara ulaşmış ve etkilenmiştir veya Sühreverdî, Gazâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserini okumuş, tesiri altında kalmış ve birçok fikri ondan almıştır. İkinci ihtimal, Sühreverdî’nin direkt olarak Gazâlî’nin fikirlerini kendi felsefî üslubuyla ortaya koyduğunu gösterirken; her iki ihtimalin ortak sonucu, Sühreverdî ve Gazâlî’nin aynı fikirlere inanmış ve benimsemiş oldukları şeklindedir.

10.2.3. Aynu'l-Kudât Hemedânî ve Varlığın Birliği

Kendisi bizzat Gazâlî'nin takipçisi olduğunu söyleyen ve *Mışkât*'taki fikir ve görüşleri düstur edinen filozof sûfilerden biri de Aynu'l-Kudât Hemedânî'dir. 492/1098 yılında Hemedan'da doğan Ebu'l-Meâlî Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Miyânecî ilk eğitimini doğduğu şehirde aldı, devrinde okutulan bütün ilimleri kısa sürede öğrendi. Genç yaşta fetva verecek seviyeye ulaştı ve Hemedan kadılığına tayin edildi. Kelam ilmine olan merakıyla Gazâlî'nin kitaplarını mütalaa etmeye başladı. Gazâlî'nin kardeşi Ahmed Gazâlî'yle karşılaşınca hayatında yeni bir dönem başladığını ifade eden Hemedânî, bundan sonra kelamî konularda fikir ve kanaatlerini ortaya koyarken Hallâc-ı Mansûr'un şathiyelerini tevil ve tefsir etmesi mutaassıp fakihlerin ve kelamcıların kendisini zındıklıkla suçlamalarına ve tekfir etmelerine sebep oldu. Bağdat'a götürülen Hemedânî orada hapsedildikten sonra tekrar Hemedan'a getirilerek 525/1131 yılında çok sevdiği Hallac gibi derisi yüzülerek otuz üç yaşında öldürüldü. Cesedi ders verdiği medresesinin kapısına asıldı ve bir gün sonra da yakıldı.

Allah Teâlâ'yı tanımanın yegane yolunun aşk olduğunu ve aşkın her şeye rengini verme gücüne sahip ilahî bir cevher olduğunu söyleyen Aynu'l-Kudât Hemedânî'ye göre âlem ilahî bir aşkın eseri olarak yaratıldığından varlıkları buna göre açıklamak gerekir.

195

Arapça eserlerinde Gazâlî'yi, Farsça eserlerinde "Efendim, rehberim ve sultanım" dediği Ahmed Gazâlî'yi örnek alan Hemedânî, Ahmed Gazâlî'nin *Sevânih* adlı aşk üzerine yazdığı küçük risalesinden mülhem *Temhidât* adlı eseriyle İslâm dünyasında oldukça önemli bir yer edinmiştir. Aşk üzerine yazdığı eserinde aynı zamanda Gazâlî'nin *Mışkât*'ından da oldukça etkilendiği görülen Hemedânî, Gazâlî'den başlayarak Sühreverdi Maktûl ile sistemleştirilen İsrâkî tasavvufun İbnü'l-Arabî'nin tesis ettiği vahdet-i vücûd düşüncesinin temellerinden biri olduğunu göstermektedir:

"Nûr'un ne olduğunu söyleyecek olursam, tahammül edemeyişin ve âlem birbirine düşer. Ancak ondan remz ile bahsedeceğim. 'Allah göklerin ve yerin Nûru'dur,' demek 'Semaların ve arzın vücûdunun aslı Allah'ın Nûru'dur,' demektir. Hüseyin Mansûr 'Allah mevcûdâtın masdanı ve semâvât u zemînin Nûru'dur' demişti. Allah'ın Zât-ı vücûdu cevher-i izzettir. Nûr-ı sıfatı da Zât-ı ulûhiyyete araz olur. Vücûdullah cevher olursa nûr da araz olur..

Mevcûdât üç kısma ayrılmıştır: Biri cevher, biri araz ve biri de cisimdir. Cisim, cevher ve araza tabidir, ikisi arasında vasıta yoktur. Bunlardan her biri hakikî ve mecâzîdir. Mevcûdât, vâhid ve kesir olmak üzere de ikiye ayrılır. Vâhid dahi hakikî ve mecâzîdir.

Vâhid-i hakikî cüz'i muayyendir ve üç mertebe üzerinedir. Birinci mertebesi, Hakikât'tır ki, onda bilfiil ve bilkuvve kesret yoktur, nokta gibi. Cevher-i ferd dediğimiz budur. Bu bir noktadır ki ne bölünmek suretiyle meydana gelmiştir, ne de kendisi bölünür. Vücûd ise imkânla, kuvvetle ve fille dahi bölünmesi kabil değildir. Bu Zât-ı Bâfî'dir. İkinci mertebesi, ittisalsız vâhid mertebesidir ki, onda bilfiil kesret yoktur, lakin bilkuvve kesret vardır. Yani kuvve-i Rabbâniyye bu mertebede Zâtullah'tan nurlar izhar eyler. Bu bi-zatihi kâimdir, kıyâmında gayre muhtaç değildir. Üçüncüsü, bu iki mevcuddan in'ikâs etmiş eserdir. Ona da âleme mensub münferid derler. Bu da iki kısımdır: Biri mülkî, diğeri de melekûtîdir. Melekûtî olan rûhânî âlemdir. Mevcûdat üç kısımdan fazla olur ama eksik olmaz. Mesela nurlar, ruhlar ve ahiret âlemi böyledir. Üçüncü kısım ise, hem fazlalık, hem noksanlık kabul eder ki, bu da cismanî ve dünyevî âlemdir. Yüz bin yolcu bu makamda biçare olup iki cihanda da onlardan eser kalmamıştır.. Hz. Muhammed (s.a.v.) 'Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur,' buyurmuştur. 'Halk' kelimesi Arapça'da birçok manaya gelmektedir. Bunlardan birincisi 'yaratmak', ikincisi 'takdir', üçüncüsü 'zuhur' manasındadır. Bu hadis-i şerifte halk etti buyurulması 'zuhura getirdi' manasıdır. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) 'Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim,' âleminde gizli iken 'sen olmasaydın, eflâkı yaratmazdım,' âlemine geldi. Bunu bir misal ile izah edelim: Meyvenin ağaçta gizli bulunduğu haline 'amâ-i adem' demişlerdir. Meyvenin meydana gelmesine de 'zuhur' derler. Tekrar ağaçta gizlenmesine 'rucû' derler. Ezel dedikleri meyvenin ağaç oluşudur, ebed ise meyvenin ağaca dönüşüdür. Öyle ise Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Allah'tan gelişi ezel ve yine Allah'a dönüşü ebeddir. Vaktâ ki Hz. Muhammed (s.a.v.) vücûd âlemine geldi, 'Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur,' dedi. Ey aziz dost! Kanımı dökeceklerini bildiğim halde bu makamın nasıl bir makam olduğunu söyleyeceğim.." (Kılıç, 1995: 112-113/dipnot)

10.3. Ekberî Gelenek

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Cüneyd-i Bağdâdî'ye ve bilhassa İbnü'l-Arabî'ye kadar Kitap ve sünnete bağlılık, Allah'a itaat ve ibadet, kalbi masivaya muhabbetten temizlemek, daima Allah'tan korkmak sûfilere karakterleriydi. İbnü'l-Arabî ile birlikte nefsin hal ve keyfiyetlerinden daha çok, onun hakikati ve mahiyeti meselesi, âlemin ne şekilde meydana geldiği, bu meydana gelişte ilk şeyin ne olduğu soruları ele alındı; tasavvufun felsefesine girildi ve İslâm'ın tevhid akidesi vahdet-i vücûd şekli altında, akıl yoluyla da isbat edilmeğe çalışıldı.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî adıyla bilinen bu büyük zâtın tam ismi Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Ali İbnü'l-Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endülüsi'dir. 560/1165 tarihinde Endülüs (bugünkü İspanya)'nın Mürsiye (Murcia) şehrinde doğmuş olan İbnü'l-Arabî sekiz yaşında iken İşbiliye (Sevilla) şehrine gidip orada İbn Beşkuval ve muhaddis Ebû Muhammed gibi büyük âlimlerden ilim tahsil etmiş, 598/1202 tarihinde hac için yola çıkarak, Mısır yoluyla Hicaz'a gitmiş, bir müddet Mekke'de kaldıktan sonra; önce Bağdat ve Musul'a daha sonra Anadolu'ya gelip nihayet Konya'ya ulaşmıştır. Konya'da Malatya hükümdarı Sultan Yusuf'un soyundan olup Tatarların istilasından dolayı Selçuklu hakimiyetindeki Konya'ya gelmiş olan Ebu'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed İbn İshâk el-Konevî'nin (ö.673/1274) dul kalan annesi ile evlendiği ve Konevî'yi büyüttüğü söylenmektedir. Gerçekten anlayış bakımından da Konevî, İbnü'l-Arabî'nin devamı sayılır. İbnü'l-Arabî Konya'dan sonra Şam'a göç ederek otuz sene kadar orada yerleşmiş ve 638/1240 tarihinde Şam'da vefat etmiştir. Anadolu'daki seyahatleri ve ikameti, onun İslâm âlemine tesirinin en önemli sebebini oluşturmaktadır. Bağdat ulemasından birisi İbnü'l-Arabî hakkında bir kitap telif etmiş ve bu kitapta onun eserlerinin beşyüzden fazla olduğunu söylemiştir.

Vahdet-i vücûd sisteminin kurucusu İbnü'l-Arabî'nin *Futûhâ-ı Mekkiye*'sindeki bu nazariyyeye dâir esas fikirleri, eşya, esma ve sıfatların tecellileridir; ona göre Allah Teâlâ havadisın yani sonradan meydana gelen (hâdis)lerin mahallî değildir. Ne O eşyâ'ya; ne de eşya O'na hulul edemez ve eşya ile birleşmesi muhal ve mümteni'dir. Çünkü "kadîm, hâdis mahal olmaz." (İz, 1990:143) Vahdet-i vücûd akılla temellendirilmiş, dinî ve tasavvufî bir meslektir. Bu mesleğin kurucusu ve ilk defa onu aklî esaslara göre temellendirip açıklamaya çalışan İbnü'l-Arabî, sistemine vahdet-i vücûd demiştir. Vahdet-i vücûd tabiri, onun "...vücudda ancak Allah Teâlâ vardır..." (İbnü'l-Arabî, ts.:I/311), "...vücudda ancak Bir vardır; sıyun rengi kabinin rengidir..." (İbnü'l-Arabî, ts.:I/721) gibi fikirlerinden dolayı onu araştıran, inceleyen, tasvip ve tenkit edenlerin ortaya attıkları bir tabirdir.

197

İbnü'l-Arabî, Allah'ın bütün Zatî sıfatlarını kabul etmekte ve bu sıfatların Kur'ân'da bildirildiğini tasdik etmektedir. Vahdet-i vücûdcuların hiçbiri, Allah'a düşünce ve uzam sıfatı isnad etmezler, çünkü bu sıfatlar yalnız mahlûka ait sıfatlardır. Her ne kadar eşya, Hakk'ın vücûdu ile ayakta durmakta ve O'nun ile var olmaktaysa da, ancak var edenle var olan aynı şey değildir. Var eden, Hakk; her çeşit noksan sıfatlardan münezzehtir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, yarattıklarına hiç bir şkind benzemez. O'nun Zâtı bizce idrak edilemez. (Erdem, 1990:95)

İlk izleri daha önceki sûfilerde varsa da, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* ve özellikle *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserleri bu düşüncenin en ileri noktalarını ortaya koyar. İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö.672/1273)'den sonra İslâm dünyasını, özellikle tasavvufi çevreleri derinden etkileyen vahdet-i vücûd, kendisine pek çok taraftar bulduğu gibi, muhaliflerle de karşılaşmıştır. Vahdet-i vücûd düşüncesinin tanınması ve yaygınlık kazanmasında en önemli görevi *Fusûs şerhleri* üstlenmiştir. İbnü'l-Arabî'den sonraki devirlere bakıldığında gerek hayatında ve gerekse vefatından sonra çeşitli âlim ve sûfilerin de aynı düşünceleri ifade eden eserler bıraktıklarını görüyoruz. *Kamus* sahibi Mecdüddîn Firuzâbâdî, muhaddis Hafız İbn Hacer Askalânî, Celâluddîn Suyûtî, Şeyh Afîfuddin Tîlmisânî, Seyyid Şerif Cürcânî, Hâce Muhammed Pârisâ, Mevlânâ Abdurrahmân Câmî, Abdülvehhab Şa'rânî ve daha birçok âlim onu takdir edenler arasında sayılabilir. Osmanlı devri âlimlerinden İbn Kemal, Abdullah Bosnevî, Sarı Abdullah Efendi, Ebussuud Efendi, Abdülğani Nablûsî, Gelenbevi İsmail Efendi, Salâhaddin Uşşâkî, Kâtip Çelebi, *Kamus* mütercimi Asım Efendi gibi seçkin âlimler de İbnü'l-Arabî'yi Şeyh-i Ekber olarak tanımışlardır.

Osmanlılarda vahdet-i vücûd düşüncesini paylaştan ve İbnü'l-Arabî'yi eleştiren âlimlerin aynı anda bulunması yanında, düşünce hayatında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin fikirleri hâkimdi. Osmanlılarda asırlarca ilmiye sınıfını meşgul eden bu konu hakkında, ulemâ genelde üç gruba ayrılmıştır: Taraftar olanlar, tarafsız olanlar, karşı olanlar (Katip Çelebi, 1972:58-60). Meseleye uzlaştırmacı ve ilmî bir tarzda bakılması gerekmektedir. XVII. yüzyılda yaşamış olan Kâtip Çelebi de, doğruyu bulmak isteyenleri insafa davet ederek vahdet-i vücûd ehlinin sözlerinden anlaşılması zor olan yerleri anlayacak seviyede olmayanların, o makamdan dem vurmalarını istemiş, kendilerini böylelikle şek ve şüpheden koruyabileceklerini ve bunun mü'minlere yakışan en iyi hal olduğunu söylemiştir (Katip Çelebi, 1972:58-60). Gerçekten insaf ehli olan ilim adamlarının da kabul ettikleri gibi en doğru yol; vahdet-i vücûdu inkâr etmeyerek, anlayamadığı ya da kabulünü mümkün görmediği meseleyi Allah'a havale ederek, söz ve hareketleriyle, zahiren ve batinen, amelî ve itikadî olarak Rasulullah (s.a.v.)'e ve şer'î şerife tâbi olan zatları tekfir etmemektir. Bu meselede her iki yönden, yani kabul veya inkâr açısından aşırılığa kaçmamanın ilim ve fikir hayatının gelişmesi için daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Sübjektif tecrübeyi, Kur'ân'ın ölçülerine sunmak gerekir. "*Kitap ve sünnetin doğrulamadığı her tasavvufî oluş ve keyfiyet bâtıldır. İşte sûfilerin hal ve yolları budur, bunun dışında hal ve yol öne süren iddiacı ve yalancıdır*" diyen *Avârif* sahibi Şihâbuddin Sühreverdi'yi teyit ederek, Cîlî de, Kitap

ve sünnetin desteklemediği her tecrübî - tasavvufî ilmin yanılığ olduğunu söyleyerek diyor ki: “*Bu demek değildir ki, sen derûnî bilgilerle şariat ilimleri arasında çelişme ve çatışma bulursun; aksine, öyle görünmesi, senin yeteneksizliğinden olmaktadır...*” (Öztürk, 1990:450-451)

10.4. Mevlana ve Aşk Geleneği

Aşk lafzı Kur’ân-ı Hakîm’de zikredilmemiş olsa da sûfiler ‘*Ben gizli bir hazîne idim, bilinmeyi istedim, mahluku yarattım*’ hadis-i kudsîsinin delaletiyle âlemin yaratılmasının sebebinin başlangıçta muhabbetin Hak’tan zuhur etmesi olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre aşka yabancı bir zerre bile yoktur, ancak her mahlukun aşkı kendi istidat ve kabiliyetine göredir.

604/1207 yılında Belh’te doğan Muhammed b. Bahâüddîn Veled b. Hüseyin b. Hâtîbî, henüz altı yaşındayken Sultânü’l-Ulemâ lakabıyla tanınan babası, Moğol istilasından bir yıl önce 610/1213 yılında ailesiyle birlikte Belh’ten hicret ederek önce Bağdat yoluyla Hicaz’a giderek hac yaptı, daha sonra Karaman’a, oradan da Konya’ya geçerek orada yerleşti. İlk eğitimi babasından alan Mevlânâ, babasının vefatından sonra onun Kübreviyye tarikatında halifelerinden Burhaneddin Muhakkık Tirmizî’de eğitimi tamamladı. Celâleddin lakabıyla anılan Mevlânâ, Konya’da müderrislik ve vaizlik görevini yerine getirirken 642/1244 yılında Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmış. O zamana kadar babasının tarikatı olan Kübreviyye tarikatına mensup olan Mevlânâ Celâleddin’in gönlündeki aşk ateşinin Şems vasıtasıyla tutuşmasıyla aşk ve cezbe yolu olan tarîk-i şuttâr yoluna girdi. Şems’le olan dostluğu onun öldürülmesi veya bulunmamak üzere Konya’dan ayrılmasıyla yerini Selahaddin Zerkûb ile dostluk ve arkadaşlığa bıraktı. Onun vefatından sonra şâh eseri *Mesnevî*’nin yazılmasına kaynaklık ettiği söylenen Hüsameddin Çelebi’yle dostluk kuran Mevlânâ Celâleddin Rûmî 5 Cemâziye’l-ahîr 672/17 Aralık 1273 tarihinde Konya’da vefat etti. 25700 beyitten oluşan 6 defter halinde, ilk 18 beytini bizzat kendisinin geri kalanını imla ettirmek yoluyla Hüsameddin Çelebi’nin katipliğinde yazdığı *Mesnevî-i Manevî* adlı Farsça manzûm eserinden başka, gazel ve rubâilerden oluşan Şems-i Tebrîzî’ye olan sevgisi nedeniyle mahlas olarak onun ismini kullandığı *Dîvân-i Şems-i Tebrîzî* de denilen *Dîvân*’ı manzum eserleridir. *Fîhi mâ Fih* adıyla sözlerini ihtiva eden, *Mecâlis-i Seb’a* adıyla yedi öğüdünden oluşan mensur eserleri de bulunmaktadır.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî’ye göre kâinatta bütün esmayla tecelli eden Allah Teâlâ, insan-ı kâmilde de aynen tecelli etmektedir. “*Saf aynayım ben, kararmış, sırrı dökülmüş ayna değilim. Tûr-i Sina’nın gönlüyüm ben, kinlerle dolu gönül değilim.*” (Mevlânâ, 1974: VII/beyit no. 7974) derken ruhu bir aynaya benzetilen insân-ı kâmil ilâhî sıfatların tecelli et-

tiği, yansıdığı bir varlıktır. Mevlânâ insan-ı kâmile çok üstün bir değer atfederek “*Evet, insan tanrı değildir ama Allah’ın olagelmış bir adettir bu, ululuk sırlarını insanda belirtmiştir.*” (Mevlânâ, 1957-1960: II/beyit no. 2309) ve “*İnsan desem, aşk’tan utanırım; tanrı desem, Allah’tan korkarım.*” (Mevlânâ, 1957-1960: II/beyit no. 2488) beyitleriyle insân-ı kâmilin yaradılışın ilk sebebi olan muhabbetin tezahürü olduğunu ifade etmektedir.

Şems’le karşılaşmadan önce kelamcı ve fakih olan Mevlânâ’nın, Şems’le karşılaştıktan sonra ruhunda büyük dalgalanmalar meydana gelmiş ve bu vesileyle düşünce ve dilin zahiri sınırlarını parçalamış ve ruhunun vecdi ve coşkusuyla manzum eserleri kendisinden coşmaya başlamıştır. *Divân*’ında vahdeti ve Maşûk’un aşkının ateşiyle kalbi evirip çeviren ilahî cezbenin coşkusunu ifade etmektedir:

“Mektep aşk, öğretmen de Hakk Teâla; ve bizler

Sanki öğrenciler, bu sözler de bizim derslerimiz.

Aşk! aşkı seç! Aşk hayatının tadı olmadan, yaşamak bir yük olur

Gördüğün gibi.

Bu dünyada bir ya da iki gün yaşarsın; sadece ruhla yaşayana

Yazıklar olsun.

Aşksız olma, yoksa ölürsün; Aşk içinde öl ve

Her daim diri kal!” (Nasr, 2002:201)

Aslında Kur’ân-ı Hakîm’in Farsça yazılmış manzum tefsiri olarak görülen *Mesnevî*’de daha ayık bir halde tasavvufu ve seyr u sülûk menzillerini açıkladığına şahit olunurken, *Divân*’ında Mevlânâ’nın tevhid konusunda vahdet-i vücûd zevkinde olduğu ve aşkın sarhoşluğuyla varılan yerde kesretin kalmadığı görülmektedir:

İkiliği bir yana bıraktım; gördüm ki, her iki dünya da birdir;

Bir’i arar, Bir’i bilir, Bir’i görür, Bir’i çağırırım.

Aşkın kadehi ile sarhoşum, her iki dünya, idrakimden çıkıp gitti,

Ayyaşlık ve sefaletten başka işim yok. (Nicholson, 2004:79)

Aşk, göğe doğru uçmaktır,

Her an yüzlerce perdeyi yırtmaktır;

İlk adımda hayatı terk etmektir;

Son adımda da, ayaksız seyahat etmektir;

Bu âlemi görünmez saymaktır,

Nefse görüneni görmemektir. (Nicholson, 2004: 94)

Bu ifadelerinde remzen anlattığı vahdet-i vücûd neşvesindeki tevhid akidesini *Rubailer*'inde şöyle izah etmektedir:

“Kul kendisinden büsbütün geçmedikçe, onun gönlünde Allah'ın birliği gerçekleşmez. Huda ile birleşmek demek, senin varlığının O'nunla birleşmesi demek değildir, senin yok olmandır; yoksa bâtıl bir şey Hakk olmaz.” (Mevlânâ, 1964:n.464)

Mevlânâ'nın vahdet-i vücûd görüşünde oluşuna sevk eden en önemli unsur aşktır. Aşkla birlikte âşık ve maşuk ikiliği ortadan kalkar ve vahdet hasıl olur. Ancak Onun vahdet-i vücûd anlayışında Allah ve âlem ilişkisi içinde varlığın mertebeleri konusundaki görüşleri İsrâkî tasavvuf anlayışıyla Gazalî'nin *Mışkât*'ında, Sühreverdî Maktûl'un *Hikmetu'l-İsrâk*'inde izah ettikleri Nûr'un zuhuruyla doğrudan ilgilidir. Yegane Nûr'un bütün âlemde binlerce surette nasıl tecelli ettiğini ve Zât-ı Ehadiyye'nin daima aynı kalarak, her zaman ve çağda beşeriyete O'nun şahidliğini yapan Peygamber ve velilerin kisvesine nasıl büründüğünü tasvir ettiği bir gazelinde ‘Ene'l-Hakk’ diye bağırmanın Hallâc değil, aslında ‘onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olacağını’ ifade eden hadis-i kudsiyi telmihle fenâyâ ulaşmış Hallâc'ın ağzıyla konuşanın, tıpkı Musa aleyhisselam'a yanan bir ağaçtan konuştuğu gibi bizzat Allah Teâlâ'nın kendisi olduğunu anlatmaktadır:

Çarpıcı güzellik her an bir başka şekilde doğar, nefsi cezbeder ve kaybolur.

Her an Biricik Mahbûb, bazan yaşlılığın bazan da gençliğin yeni bir örtüsüne bürünür.

Şimdi O, çömlekçi balçığının tâ içine daldı.

-(yani) Ruh bir dalgıç gibi daldı.

Sonra O, kalıba dökülmüş ve pişirilmiş çamurun derinliklerinden çıktı ve dünyada göründü.

O, Nûh oldu ve Onun niyazı sırasında âlem tufana tutulduğu halde O, Nûh'un gemisine girdi.

O, İbrahim oldu ve O'nun uğruna gülistan olan ateşin ortasında göründü.

Bir süre O, Kendini eğlendirmek amacıyla dünyada dolaşırmaktaydı.

Sonra O, İsa oldu ve Gökkubbe'ye yükseldi. Allah'ı tazime başladı.

Kısaca, senin gördüğün her nesilde gelip giden hep O idi.

Nibayet O, bir Arab suretinde zuhur etti ve âlemlerin sultanlığını kazandı.

Nakledilen nedir? Gerçekte tenâsûh nedir? Gönülleri fetheden güzel

Bir kılıç oldu ve Ali'nin elinde göründü, zamanın kılıçtan geçiricisi oldu.

Hayır, hayır! Çünkü insan suretinde ‘Ene’l-Hakk’ diye bağıranda.

Darağacına çıkan Mansûr değildi, oysa ahmaklar öyle zannetti.

Rûmî küfre düşmedi, düşmeyecek de, O’ndan şüphe etmeyin!

Kim inanmazsa kafirdir, cehennemin dibini boylayanlardan biridir.
(Nicholson, 2004:120-121)

Allah Teâlâ’nın cemâlinin ve azametinin tezahürü olan, ‘sevgiliden başka her şeyi yakıp kavuran bir alev’ olarak gördükleri ilahî aşkın insanı haki-ki tevhide götüren, Allah’tan başka her şeyi yok edip tüketen ve fenâya ulaştıran şimşek gibi hızlı ve yakıcı burak olduğunu çeşitli vesilelerle hem *Mesnevî* ve hem de *Divân*’ında ifade eden Mevlânâ’ya göre aşk, Yusuf’un Züleyha’ya olan aşkı ile coşmuş, üzerinde göklerin köpükten ibaret olduğu bir ummandır; göklerin dönüş hareketi aşk dalgasının sonucudur; aşk olmasaydı dünya donar kalırdı. (Mesnevî, V/beyit n. 3854 -58) Denizi çömlek gibi kaynatan aşk (Mesnevî, V/beyit n. 2735), zehirdir, ancak bu zehirden daha güzel, daha hoş bir şerbet yoktur. Bu hastalıktan daha iyi bir sağlık olamaz. (Mesnevî, VI/beyit n. 4599)

10.5. İmam-ı Rabbânî ve Vahdet-i Şühûd Düşüncesi

Müceddid-i Elfi Sâni (İkinci Binin Müceddidi) denilen ve bu yüzden mensubu olduğu Nakşibendiyye tarikatının kendisinden sonra Müceddidiyye kolunun müessisi kabul edilen Ahmed Fârûkî es-Serhendî 971/1563 yılında Hindistan’ın Serhend (Sirhind) şehrinde dünyaya geldi. İlk eğitimini babası Abdulهاد Serhendî’den aldıktan sonra belde belde gezerek zamanının âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri öğrenmiş ve on yedi yaşında tekrar Serhend’e dönerek tedris hayatına başlamıştır. Nakşibendiyye tarikatına intisab etmeden önce babasının yanında tasavvufî eğitimini tamamlayıp Çiştî tarikatından icazet aldıktan sonra Nakşibendiyye yoluna şeyhi Muhammed Bâkî billah’a intisapla girmiştir. İmam-ı Rabbânî olarak tanınan Şeyh Ahmed Fârûkî es-Serhendî 1034/1624 yılında Serhend’de vefat etmiştir. Kendisinin ifadesiyle, babasının yolunda sülûk ettiği sırada önceleri vahdet-i vücûda kâil iken, şeyhi Muhammed Bâkî billah’ın irşadıyla hakikate ulaştığını anlatmaktadır:

“Uzun zaman bu halde kaldım. Aylar yıllar geçti, birden Hakk Teâlâ’nın yardımı yetişip kemiyetsiz ve keyfiyetsiz yüzünü örten perdeyi kaldırdı. İttihad ve vahdet-i vücûda dair eski bilgilerimi yok etti.. Kesin olarak anladım ki, Hâlık Teâlâ’nın bu âlemde sözlü edilen şekilde hiçbir münasebeti yoktur. O’nun her şeyi ihatası ve yakınlığı, Zâtî’yla değil, ilmiyledir. O hiçbir şeyle birleşik değildir.

O O'dur, âlem de âlemdir. O, kemiyetsiz ve keyfiyetsizdir, anlaşılamaz. Âlem ise baştan başa kemiyet ve keyfiyetle damgalıdır. İdrak edilemeyen varlık idrak edilen gibi olamaz. Vâcib mümkinin aynıdır, denilemez. Kadîm hâdisin aynı değildir. Yokluğu mümteni' olanla yokluğu mümkün olan bir tutulamaz. Hakikatlerin değişmesi de hem akıl, hem de din bakımından muhaldır.. Şeyh Muhyiddin ve taraftarlarının dedikleri gibi hem Hakk Teâlâ'nın Zâtı itibarıyla mutlak meçhul, hem Zâtı'yla mahluka yakın ve onlarla beraber olduğunu kabul etmek O'nun hakkında tenakuza düşmek olur. Doğrusu, Ehl-i Sünnet âlimlerinin dediği gibi, Allah Teâlâ'nın eşyâya ilmi ile kurbiyeti ve eşyayı ilmi ile ihatasıdır. Şu âlem, ilahî sıfatların aynası, Hakk'ın isimlerinin tecelli ve zuhur yeri ise de, zâhir olan (gösteren) mazharın (görülenin) aynı değildir. Gölge aslının aynı olamaz.. Mahlukat, Halık'ın isim ve sıfatlarının araçlarıdır. Aradaki münasebet bazı kimselerde vehimler doğuruyor, tevhidi fazla düşünmekten bu vehmî hükümlere düşüyorlar.. Aslında eşya vardır, ama sarhoşluk halinde onlara yok görünüyor. İfrat derecedeki muhabbetten Allah Teâlâ'nın Zâtı'yla her şeyi ihata etmiş ve her şeye yakın görürler.. Kemiyetsiz ve keyfiyetsiz olan Allah Teâlâ, kemiyetli ve keyfiyetli olan eşyada mahal olamaz; mekansız olan mekanda yerleşmez. Kemiyetsizi kemiyetli dairenin dışında aramak gerekir. Mekansız mekânın maverasında aramalıdır. Âfâk ve enflüste görülenler, Allah Teâlâ'nın birer işaretleridir." (Rabbânî, ts.:I/46-48)

İmâm-ı Rabbânî'ye göre seyr u sülûk esnasında tevhidin hakikatine ulaşanlar için iki kısım tevhid söz konusudur. O bunu şöyle ifade etmektedir:

"Âlâ taifeye yol esnasında açılan tevhid, tevhid-i şuhûdî ve tevhid-i vücûdî olmak üzere iki kısımdır: Tevhid-i şuhûdî, bir tek olan Allah Teâlâ'nın müşâhedesidir; yolcunun nazarında bir tek olandan başkasının müşâhede edilmemesi, görülmemesidir. Tevhid-i vücûdî ise, yolcunun mevcudu bir tek olarak bilmesi, itikad etmesi ve gayrını da yok (hiç) bilmesi ve itikad etmesidir. Bununla birlikte ademini (yok olan mâsivânın) bir olan Mevcûd'un Cemâli'ne ayna ve zuhurunu gösterici olduğuna hükmetmesidir. Bu cihetle tevhid-i vücûdî, ilme'l-yakîn; tevhid-i şuhûdî ise ayne'l-yakîn kabilinden sayılmaktadır." (Rabbânî, ts.:I/56-57)

İmâm-ı Rabbânî'ye göre Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları Zâtı'nın gölgesi (zıll), âlem de O'nun isim ve sıfatlarının gölgesi ve zuhûr yeridir. Ancak isim ve sıfatların Zât-ı İlâhî'den ayrı vücûdları olduğu gibi, âlemin de isim ve sıfatlardan ayrı vücûdları vardır. 'Fenâ' makamına ulaşan yolcunun (sâlik) âlemden Allah Teâlâ'nın sıfatlarından başka bir şey müşâhede

etnemesi âlemin varlığını (vücûd) inkâr anlamına gelmez. Fakat tıpkı güneşin aydınlığının tesiriyle yıldızları göremeyen ve onlarla ilgilenmeyen kimse gibi, Allah Teâlâ'nın tecellilerini müşâhede eden kimsenin gözünde âlem kaybolur, görülmez. Yoksa güneşin ışığıyla yıldızların tamamen yok olmadığı gibi, salikin gözünden kaybolan âlem yine mevcuddur. İmam-ı Rabbânî tevhîd-i vücûdî ve tevhîd-i şuhûdî makamlarını güneşin doğması esnasında yıldızların görülmemesine ve görmeyenlerin ifadelerine benzererek devamında şöyle demektedir:

“Elbette yıldızları güneşten ayrı bir mertebede görmek hakke'l-yakîn mertebesidir. Hak olan şeriate muhalif görülen bazı meşâyih sözlerini, -meselâ Hüseyin b. Mansur el-Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” sözünü, Bayezid-i Bistâmî'nin “Subhânî mâ a'zame şânî” ve benzerlerini- tevhîd-i vücûdî makamında değil, tevhîd-i şuhûdî makamında saymak gerekir. Ve onların sözlerinin şeriate muhalif olmadığına hükmetmek lâzımdır. Çünkü onların nazarında Hakk Subhânehû Teâlâ'dan başkası gizlenince halin galebe çalmasından öyle konuştular. Ve Hakk Subhânehû Teâlâ'dan başkasını var görmediler, isbat edemediler. Şu halde “Ene'l-Hakk”ın manası “Ene” değil, “Enne-hu'l-Hakk”tır. Çünkü Mansur, nefsinin dahi görmeyince, onu ispatlayamamıştır da.. Yoksa nefsinin görmüş ve nefesine “Ene'l-Hakk” dememiştir. Çünkü böyle deyiş küfürdür. Bayezid-i Bistâmî'nin “Subhânî” sözü, nefsinin tenzihi değil, -çünkü nazarında nefsi, asla ona hüküm bağlanmayacak derecede tamamen ortadan kayboluvermiştir- bilakis Hakk Teâlâ'yı tenzihtir. Hayret makamı denilen ayn'e'l-yakîn makamında bazılarının böyle sözler tezahür etmiştir. Fakat o zevat o makamdan terakki ederek hakke'l-yakîn mertebesine ulaşınca bu gibi kelimelerin benzerlerinden aşırı derecede sakınmışlardır ve itidal sınırını geçmemişlerdir.” (Rabbânî, aynı yer) Tevhid ve tenzih dinin temelidir. Allah Teâlâ'la âlem arasında ittihad (birleşme), ayniyyet (aynılık), ihâta (kaplama) ve maiyyet (beraberlik) cinsinden bir münasebet yoktur.” (Rabbânî, ts.:I/125,287)

İmam-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd zevkinde olduğu gibi vücûdu yalnızca Vâcibu'l-Vücûd olan Allah Teâlâ'nın Vücûdu'na hasretmez. O Allah Teâlâ'nın esma ve sıfatlarını O'nun Zâtı'ndan ayrı, zâid varlıklar olarak kabul eder ve şöyle söyler: *“Bu fakâr, ehl-i Hakk âlimlerin buyurdıkları üzere Hakk'ın sıfatlarını zâid vücûd ile mevcûd bilirim.”* (Rabbânî, ts.:II/53) Âlemin Hak Teâlâ ile münasebeti, dolayısıyla O'nun esma ve sıfatlarıdır ve mahluklar bu isim ve sıfatların zühür yeridir, değilse âlemin Hakk'ın Zâtı'yla hiçbir münasebeti ve iştiraki yoktur.

“Eğer mümkün hayât varsa, Vâcib Teâlâ'nın hayâtının aynasıdır (mir'ât); ve eğer ilim varsa, Hakk Subhânehû ve Teâlâ'nın ilminin aynasıdır; ve eğer kudret dahi varsa, Hakk Teâlâ'nın kudretinin aynasıdır. Hakk Teâlâ'nın Zâtı'nın ise âlemde bir mazhar ve mir'âtı yoktur. Bilakis Hakk Teâlâ'nın Zâtı'nın âlem ile hiçbir münasebeti yoktur ve hiçbir nesnede iştirâki yoktur.” (Rabbânî, aynı yer) Çünkü, “Allah Teâlâ Mevcûd'dur, fakat vücûd sıfatıyla değil, Zâtıyla Mevcûd'dur; Hayy'dır, fakat hayât sıfatıyla değil, Zâtıyla ve Zâtı'nda Hayy'dır; Âlim'dir, fakat ilim sıfatıyla değil, Zâtı'nda ve Zâtıyla Âlim'dir.” (Rabbânî, ts.:III/28-29)

Aslında Allah ve âlem ikiliği bakımından dualist bir anlayış gibi sanılsa da İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûd zevkinin ve bunun ifadesinin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını Zât-ı İlâhî bakımından açıkladığı ve İbnü'l-Arabî'nin zevkî ve şühûdî vücûd anlayışının kelimelerin dar kalıpları içinde vahdet-i mevcûd (panteizm) felsefesiyle karıştırılmasına engel olduğu görülecektir. Aynı zamanda O, tasavvufi vecd ve istiğrakla tevhidde fenâya ulaşanların Zât-ı Bârî hakkındaki müşâhede ve irfanlarını, Hâlık ve mahlûk ilişkisi bakımından esmâ ve sıfatların tezâhürü olan âlemin ehli-sünnet âlimleri tarafından Kur'ân ve hadisin zahiriyle izahlarını ve tesis ettikleri akideyi de telif etmektedir. Nitekim âlemin yaradılışı konusunda İbnü'l-Arabî'de görüldüğü gibi mertebeler kabul etmekte, İlâhî sevgiden kaynaklanan ve Hakk'ın Zâtı'ndan zuhûr eden ilk taayyün ve ikinci taayyün mertebelerinden bahsetmekte ve bu konularda kullandığı terimlerde genellikle İbnü'l-Arabî'ye yaklaşmaktadır. Aynı zamanda âlemlerin görünür ve görünmez şeklindeki ayırımı, Allah Teâlâ'nın mutlak varlık, âlemin ise izâfî ve nisbî varlık olduğu, emir, halk ve misal âlemlerinin tesbiti, ruhun mücerridliği, tecelli, nüzûl ve urûc gibi meselelerde İbnü'l-Arabî ile birleşmektedir. (Türer, 1998:266)

İmam-ı Rabbânî zevkle müşâhede edilen vahdet-i vücûdun düşünce olarak izahının zorluğu ve vahdet-i mevcûdla (panteizm) benzerlik göstermesi nedeniyle vahdet-i şühûd düşüncesini geliştirmiştir. Eşyanın Allah Teâlâ'nın esma ve sıfatlarının tecellileri olduğunu, aynı olmadığını ve bu sebeple 'heme O'st' (her şey O'dur) yerine 'heme ez O'st' (her şey O'ndandır) düşüncesinin daha doğru olduğunu öne süren İmam-ı Rabbânî ibadet, taat, riyazetler sayesinde ilahî aşk ve muhabbet kulu istila edince, vecd ve istiğrak halinde fena ve cem' zevki ortaya çıkınca sâlik, Allah Teâlâ'nın tecellisinden başka bir şey görmez olur, gözünden masiva büsbütün kaybolur ve yalnızca Tek'i görmeye başlar. İşte bu görüş (şühûd) vahdet-i şühûddur. (Yılmaz, 2004:301)

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Affî, Ebu'l-Alâ, *Medhal ile 'l-Tasavvufi 'l-İslami*, Daru's-Sekafe, Kahire 1983; *Tasavvuf (İslam'da Manevî Hayat)*, İz Yayınları, İstanbul 1996; *Tasavvuf İslam'da Manevî Devrim*, Risale, İstanbul 2004; *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefe*, Kırkambar, İstanbul 1998.
- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİFY, Ankara 1991.
- Arvâsî, es-Seyyid Abdulhakim, *Tasavvuf Bahçeleri*, sad. Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1983.
- Aşkar, Mustafa, *Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücüd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı, Ankara 1993; *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Atâ, Abdulkadir Ahmed, *et-Tasavvufu 'l-İslâmî*, Dârul-Cemîl, Beyrut 1987.
- Aydın, Mehmet S., “İnsan-ı Kâmil”, *DİA*, c. XXII, ss. 330-331.
- Bağdâdî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kârî, “*Muhyiddin İbnu 'l-Arabînin Menkıbeleri (Ed-Dürr 'ül-Semîni Menâkıb 'ig-Şeyh Muhyiddîn)*”, çev. Rami Ayaş, Abdülkâdir Şener, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1972.
- Bayraktar, Mehmed, “*İbn Sina'da Varlık*”, A.Ü.İ.F.D., Ankara 1985, c.XXVII.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırması*, İstanbul 1980.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, trc. ve şerh: Lâmiî Çelebi, İstanbul 1270; *Nefehâtü'l-Üns*, çev. Lâmiî Çelebi, Marifet Yayınları, İstanbul 1980.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- el-Cîlî, Abdülkerîm, *el-İnsânü'l-Kâmil (İnsan-ı Kâmil)*, çev.: Abdulaziz Mecdî Tolun, İstanbul 2010.
- el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, haz.: Muhammed Abdülvâhid et-Tûbâ-Ömer Hüseyin el-Haşşâb, Mısır, 1306 H. (1888-89 M.)'den ofset baskı: Beyrut, ts.
- Çetin, İsmail, *Ehl-i Sünnetin Nazarı İtikadın Ölçüsüdür*, Dilârâ Yayınları, Isparta 1992; *Ta'lim-i Asfiyâ*, Dilara Yayınları, Isparta.
- Demirci, Mehmet, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, c. XV, ss. 179-180.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî*, İsam Yayınları, İstanbul 2008; *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Devvânî, Celâluddin es-Siddîki, *Şerhu'l-Celâl alal-akâidi'l-adudiyye*, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul 1323.
- Doğrul, Ömer Rıza, *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 3. Baskı, İstanbul 1990.
- Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücüd Mukayesesi*, K.B.Y., Ankara 1990.

- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve İbnü'l-Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Fârisî, Alâuddîn Ali b. Belbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, thk. Şuayb Arnaût, Müessesetu'r-Risâle.
- el-Gazâlî, Ahmed, *Sevânihi'l-Uşşâk (Sevânih fi'l-İşk)*, Tahran 1322; İstanbul 1942.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mışkâtü'l-envâr*, nşr. Afifi, Dâru'l-Kavmiye, Kahire 1960; "*Mışkâtü'l-Envâr*", *Mecmûatu Resâili'l-İmâm el-Gazâlî IV*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1414-1994; *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1991; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1407 H./1987M.; *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Daru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır, ts.; *Mishkat Al-Anwar, (The Niche for Lights)*, Trans: W.H.T. Gairdner, Sh. Muhammed Ashraf Kashmiri Bazar, Lahore (Pakistan).
- Gelenbcvî, Şeyh İsmail, *Haşiyetim ale'l-Celâl*, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul 1323.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul, 1992 (1931 nüshasından tıpkıbasım)
- Günaltay, Şemseddin, *Felsefe-i Ülä*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.
- Hâdimî, Ebû Said Muhammed, *Risâleün fi şerhi kelimetü'l-tevhîd*, İzmir Milli Kütüphanesi, 899/2 nolu yazma, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Hakîm, Suâd, *Mu'cemu's-sufiyyi'l-hikme fi hudûdi'l-kelime*, Beyrut 1981; *el-Mu'cemü's-Sûfi, el-Hikmetü fi Hudûdi'l-Kelime (İbnü'l-Arabî Sözlüğü)*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2005.
- Haririzâde Kemaleddin, *Tibyânü vesâili'l-hakâik*, I-III, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 430-432.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasan Ali b. Osman, Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi), haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982; İstanbul 1996.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, nşr: Ebu'l-Alâ el-Afifi, Beyrut, 1946; *Fusûsu'l-Hikem*, (Kaşânî Şerhiyle birlikte) Kahire, ts.; *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul 2006; *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, çevirenin önsözünden, M.E.B.Y., İstanbul 1990; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, haz.: Dr. Mahmud Mataracı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr.: Osman Yahyâ-İbrâhim Medkûr, Kahire, 1392-1410/1972-1990
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman, *eş-Şifâu's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil*, nşr. Muhammed b. Tavit Tanjî, A.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1958.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. G. Flügel, Leibzing 1872.
- İbn Temyiyye, *Mecmeu'l-fetava*, I-XXXVII, Riyad 1381-86.
- İkbal, Muhammed, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. Ahmed Asrar, BirYayincılık, İstanbul 1984.

- İmarn-ı Rabbânî, Ahmed Fârûkî Serhendî, *Mektûbât*, Enver Baylan Kitabevi, İstanbul trhz (ofset).
- İsâ, Abdulkâdir, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, Halep 2007.
- İskenderî, İbn Atâullah, *el-Hikem*, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul 1328.
- İz, Mahir, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*, haz. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi, 5.Baskı, İstanbul 1990.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Mülâhhas İlm-i Kelam*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1338; *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
- Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücut ve Panteizm, (İbn-i Arabî'de Varlık Düşüncesi)*, İnsan-Yayınlan, İstanbul 1992.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul 1990.
- el-Kâşânî, Abdurrezzâk, *Mu'cemü Istilâhâtî's-Sûfiyye*, thk. Abdül'l-Âl Şâhin, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1992; *Letâîfü'l-A'lâm fî İşârâtî Ehli'l-İlhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul, 2004; *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul 1986.
- Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehak*, ME, İstanbul 1972.
- Keklik, Nihat, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-Futûhât El-Mekkîyye*, K.B.Y, Ankara 1990; *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah Kâinat ve İnsan*, Doğuş Yayınlan, İstanbul 1967.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Buhârî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dimaşk 1986; *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1992.
- Keyâlî, Sâmî, *Sühreverdî, Dâru'l-Maârif*, Kahire, ts.
- Kılıç, Mahmud Erol, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık Mertebeleri, (Doktora Tezi) MÜ. İstanbul 1995.
- Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, trc. İhsan Durdu, Ufuk Yayınları, İstanbul 2011.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1987-1992
- Konur, Himmet, *İnsanq Yolculuk*, İstanbul 1999.
- Kuşâşî, Safiyyüddin Ahmed, *es-Simtu'l-mecid*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1197.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim bin Hevâzin, *er-Risâle fî't-Tasavvuf*, Beyrut, 1990; *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma'ruf Zureyk, Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr, Daru'l-Hayr, II. Baskı, Mısır 1995; *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
- Kübrâ, Necmüddin, *el-Usulü'l-Aşere*, şrh.: İsmail Hakkı Bursevî, trc.: Mustafa Kara, (*Tasavvufi Hayat* içinde), İstanbul, 1980.
- Kuçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Esra Yayınları, İstanbul 1997; *Tasavvufa Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2011.

Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed bin Ali, *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb*, El-Matbaatu'l-Meymuniyye, Mısır 1306.

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Aslı ve Sâdeleştirilmişiyile Manzum Nahîfi Tercümesi'nden III cilt Hâlinde Hazırlayan: Âmil Çelebioğlu, İstanbul 1967-1973; *Rubailer*, trc. Abdülbâkî Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1964; *Divân-ı Kebir*, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul 1974.

Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd* nşr. Zebîhullah Safa, Tahran 1332.

el-Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Riâye li-Hukûkullâh*, trc.: Abdulhakim Yüce, (*Kalb Hayatı*), İzmir 1997

Nasr, Seyyid Hüseyin, "*Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl*", *İslam Düşüncesi Tarihi*, c. I; *Tasavvufî Makaleler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002

en-Nesefî, Azîzüddîn, *el-İnsânü'l-Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, çev. Mahmut Kanar, İstanbul 1990

Nicholson, Reynold A, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve târihihi*, trc. Ebu'l-AlâAffî, Kahire 1956; *İslam Süfîleri*, Çağlar Yayınları, Ankara 2004.

Niyâzî-i Mısırî, *Dîvân*, haz.: Kenan Erdoğan, Ankara, 1998

Ögke, Ahmet, *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, Elmalı Belediyesi Yayını, Ankara 2007.

Öztürk. Yaşar Nuri, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut, 4.Baskı, İstanbul 1990; *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1997.

Safer Baba, *İstîlâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*, İstanbul 1998

Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Kırkambar, İstanbul 2000

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996.

Smith, Margaret, al-Ghazali the Mystic, Kazi Publications, Lahore.

Sunar, Cavit, *Anahatlarıyla İslam Tasavvufu Dersleri*, AÜİFY, Ankara 1978.

es-Suyûtî, Celâleddin, *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*, Beyrut, ts.

Söhreverdî, Şihâbuddin Yahya b. Habeş "*Heyâkîlu'n-Nûr*", *Heyâkîlu'n-Nûr Tercümesi* (basılmamış doktora tezi) içinde, Yusuf Ziya Yörükân, 20 Kanun-ı Evvel 1338, Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, ET2325; "*Kitâbu Hikmet'il-İsrâk*", *Œuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi (Opera Metaphysica et Mystica II)*, edit: Henry Corbin, Institut Franco-Iranien&Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Teheran&Paris 1952; "*Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahat*", *Opera Metaphysica et Mystica*, edit: Henri Corbin, Maarif Matbaası, İstanbul 1945; "*Kıssatu'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye*", *Œuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi (Opera Metaphysica et Mystica II)*, edit: Henry Corbin, Institut Franco-Iranien&Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Teheran&Paris 1952;

"*Kitâbu't-Telvîhâtu'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*", *Opera Metaphysica et Mystica*, edit: Henricus Corbin, Maarif Matbaası, İstanbul 1945; *Opera Metaphysica et Mystica III*, edit: S. Hussain Nasr&Henry Corbin, Institut d'Etudes, Tehran 1993; "*el-Elvâhu'l-İmâdiyye*", *Se Risâle ez Şeyh-i İsrâk Şihâbuddin Yahya Sühreverdî*, tah.: Ali Habîbî, Tahran 1397; "*Kelimetu't-Tasavvuf*", *Se Risâle ez Şeyh-i İsrâk*, tah: Necef Ali Habîbî, Tahran 1397; "*Asvâtu Ecnihati Cibrâil*," *Sühreverdî Maktûl*, tah.: Yusuf İbiş, Dâru'l-Hamrâ, et-tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1990; "*el-Lemehât*", *Se Risale ez Şeyh-i İsrâk Şihâbuddin Yahya Sühreverdî*, edit: Najaf Ali Habîbî, Tahran 1397-1977; "*Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*," *Sühreverdî Maktûl*, tah: Yusuf İbiş, Dâru'l-Hamrâ, et-tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1990; *Makâmâtü's-Sûfiyye*, tah: Dr. Emil el-Ma'lûf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993.

es-Sülemî, Ebû Abdîrrahman, *Kitâbü'l-Fütüvve* (Tasavvufta Fütüvvet), çev.: Süleyman Ateş, Ankara, 1977

et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn*, nşr.: Muhammed Vecîh, Mevlevî Abdülhak, Gulâm Kâdir, Kalkûta, 1862'den Ofset Baskı, İstanbul 1984

Topbaş, Osman Nuri, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2002.

Türer, Osman, *Ana Hatları ile Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995; İstanbul 1998.

210

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991; "Aşk", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. IV, s. 11-17

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi I*, T.T.K.Y., T.T.K.B.

Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlâkı*, IV. baskı, İstanbul, 1981

Vâhidî, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, nşr. Ahmet T. Karamustafa, Amerika 1993.

Yetkin, Saffet Kemalüddin, "Muhyid-din-i Arabî ve Tasavvuf", *I.F.D.*, M.E.B., İstanbul 1952.

Yıldırım, Ahmet, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Ankara 2005.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatları ile Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994; İstanbul 2000; İstanbul 2004.

Zebidî, es-Seyyid Ebu'l-Feyz Murtezâ Muhammed bin Muhammed el-Huseynî, *İlhâfû's-sâddeti'l-muttakîn, bi şerhi esrarı ihyâyi ulûmid-dîn*, taş baskı 1801; *İkdü'l-cevheri's-semîn*, Yazma, İSAM Kütüphanesi; *İlhâfû'l-asfiyâ*, Yazma, İSAM Kütüphanesi.

4. BÖLÜM

TASAVVUFUN KURUMSALLAŞMASI

TASAVVUFUN KURUMSALLAŞMASI

1. VI/XII. Yüzyıl Öncesi ile Sonrası Arasındaki Farklılıklar

Reşat Öngören

VI/XII. yüzyıldan önceki dönemde tasavvufî kavramlar daha sade bir dille anlatılırken bu yüzyıldan sonra ilahî aşk, nûr (ışrak), marifet ve vahdet-i vücûd merkezli tasavvuf anlayışını dile getiren yeni terimler oluşturulmuş, ayrıca eskilerine yeni anlamlar yüklenmeye başlanmıştır. Seyr u sülûk, pîr, halife, istimdad, istigâse, himmet, râbîta, silsile gibi terimler de bu dönemde yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.

213

a. İlâhî aşk

Tasavvuf tarihinde Râbiatü'l-Adeviyye (ö.185/801) ile başlayan Allah sevgisine (muhabbetullah) dayalı derûnî hayat tarzı Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/848), Hallâc-ı Mansûr (ö.310/922), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö.334/946) gibi sûfiler başta olmak üzere sonraki bir çok sûfî tarafından da benimsenmiştir. İlk sûfiler Allah sevgisini ifade ederken genellikle “hûb, muhabbet, habîb, mahbûb” gibi kelimeleri tercih ettikleri halde daha sonrakiler yaygın olarak “aşk, âşık, mâşuk” gibi kelimeleri kullanmaya başlayınca “ilâhî aşk” kavramı doğmuştur.

Aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırarak etraflı bir şekilde ele alan sûfî, İmam-ı Gazâlî'nin kardeşi Ahmed Gazâlî'dir (ö.520/1126). Kaleme aldığı *Sevânihu'l-uşşâk* (Sevânih fi'l-ışk) adlı eseri yaygınlık kazandıktan sonra aşk kavramı tasavvuf çevrelerinde de benimsenmiş, onu bu yolda talebesi Aynülkudât el-Hemedânî (ö.525/1131) *Nüzhetü'l-uşşâk ve nezhetü'l-*

müşâtık, *Temhîdât* ve *Levâih* gibi eserleriyle takip etmiştir. Aynı dönemde Senâî (ö.525/1131) aşk edebiyatına canlı bir üslup getirmiştir. Daha sonra ilahî aşk konusu Ruzbihân-ı Baklî, Ferîdüddin Attâr, İbnü'l-Fârîz, Fahreddîn-i Irâkî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdurrahmân-ı Câmî gibi büyük sûfiler tarafından kaleme alınan eserler vasıtasıyla sürdürülmüştür.

İlahî aşk konusuyla ilgili yazılan eserlerin en hacimli olan Ruzbihân-ı Baklî'nin *Abheru'l-âşkîn* isimli eserinde, daha önce Hallâc-ı Mansûr'un *Kitâbü'l-tavâsîn*'de üzerinde durduğu nûr-i Muhammedî (hakikat-i Muhammediyye) görüşünün bir devamı olmak üzere kâinatın yaratılışı aşk unsuru ile açıklanmıştır. Tasavvufi çevrelerde kabul edilen "*Ben gizli bir hazîne idim, bilinmeyi sevdim ve bu yüzden âlemi yarattım*" (bk. Aclûnî, II, 191) kudsi hadisine dayanılarak âlemin Allah'ın sevgiyle tecellisinin sonucu meydana geldiği dile getirilmektedir.

Âlemin yaratılışını ve devamını aşk esasına dayandıran sûfiler, bu esasa uymayan İblis ve cehennem telakkîlerinin değişik bir yorumunu yapmışlardır. Hallâc-ı Mansûr ile başlayan ve Ahmed el-Gazâlî, Aynülküdat el-Hemedânî, Senâî ve Attâr gibi mutasavvıflar tarafından geliştirilen bu yoruma göre İblis'in Allah'tan başkasına (Âdem'e) secde etmeyi reddetmesi onun Allah'a olan aşkının bir sonucudur. Eğer mâşûku uğrunda en büyük azaba katlanmak aşk ise bunu en iyi şekilde İblis yapmıştır.

b. Nûr (İşrak)

VI. yüzyılın başlarında vefat etmiş olan İmam-ı Gazâlî'nin (ö.505/1111) "*Allah göklerin ve yerin nûrudur*" (en-Nûr 24/35) âyeti ve bazı hadisler ile önceki sûfilerin sözleri çerçevesinde tasavvufu "nûr" ağırlıklı bir anlayış temeline oturttuğu bilinmektedir. Gazâlî bu hususu açıklamak üzere *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserini kaleme almıştır. Ona göre Allah en yüce ve hakiki bir nurdur, diğer bütün nurların da kaynağı O'dur. Rûhânî, cismânî, manevî-maddî bütün varlıklar o nûrun yansımalarıdır. Nurun kaynağından feyzân suretiyle meydana gelen bütün bu nurların sayılamayacak kadar dereceleri vardır. Kaynağından uzaklaşan nurların nurluluk derecesi azaldığından karanlıkları (zulmet) artmaktadır. Allah'ın varlığının çok açık olması; yani nûrunun işrâkı (parlaklığı) sebebiyle insanlara kapalı hale gelmiştir.

İmam-ı Gazâlî bu görüşleriyle, tasavvufta işrâkıyye'nin kurucusu olan Şehâbeddin Yahyâ es-Sühreverdî'ye (ö.587/1191) İlhâm kaynağı olmuştur. İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan anlayışa karşı, tasavvufi tecrübe sonucu keşf yoluyla bilgiye ulaşmayı esas alan işrâkıyye'nin mahiyeti *Hikmetü'l-işrâk*'da Sühreverdî

tarafından açıklanmıştır. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbn Kemmûne, Seyyid Şerîf el-Cürcânî Sühreverdî'nin en önemli takipçileridir. Ayrıca Ferîdüddin Attâr, İbnü'l-Fârîz, İbn Seb'in, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Aziz Nesefî gibi birçok önemli sûfinin de işrâkî anlayışı benimsediği bilinmektedir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı geniş ölçüde İşrâkîliği içerdiğinden başta Sadreddin Konevî olmak üzere onun takipçilerinde de bu anlayış vardır. Kutbüddîn-i Şîrâzî hem Nâsirüddîn-i Tûsî'nin hem de Sadreddin Konevî'nin talebesi olması sebebiyle Sühreverdî'den gelen İşrâkîlik ile İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ağırlıklı tasavvuf anlayışını mezcetmiştir.

c. Vahdet-i vücûd

VI. yüzyıl öncesinde bazı sûfilerin ifadeleri varlığın birliği (vahdet-i vücûd) çerçevesinde değerlendirilse de, bu anlayışın esaslı bir şekilde ortaya konması Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) tarafından gerçekleştirilmiştir. Başta İmam-ı Gazâlî olmak üzere önceki birçok sûfinin benimsendiği anlaşılan varlığın birliği görüşü İbnü'l-Arabî'nin ardından talebeleri İbn Sevdikîn, Sadreddin Konevî ve Afîfüddin et-Tilimsânî gibi muhakkık sûfiler tarafından talim edilmiş; daha sonra Fahreddin-i Irâkî, Saîdüddin el-Fergânî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî gibi sûfilerle sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri daha çok *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve husûsiyle *Fûsûsü'l-hikem* adlı eserleri vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmış, “şeyhü'l-ekber” unvanı sebebiyle görüşleri çerçevesinde oluşan mektebe Ekberîyye denilmiştir. Onun görüşleri ayrıca Sadreddin Konevî'nin talebelerinden Kutbüddin Şîrâzî'den başlayarak Molla Sadra eş-Şîrâzî, İbn Türke el-İsfahânî, Haydar el-Âmulî, Hacı Hâdî-i Sebzevârî çizgisiyle devam ederek Şii İran medreselerini de etkisi altına almıştır.

Öte yandan VI. yüzyıl sonrasının temel tartışma konuları arasında İbnü'l-Arabî'nin “vahdet-i vücûd, hatmü'l-velâye, Firavun'un imanı” gibi görüşleri yer almaktadır. Bu gibi konularda onun hatalarına işaret eden sûfiler Alâüddeve-i Simnânî, Abdülkerîm el-Cilî, Zeynüddin Hâfî, İmam-ı Rabbânî ve Rabbânî'nin günümüze kadar gelen birçok takipçisidir. Varlığın birliği anlayışının seyru sülûkün ileri mertebelerinden birinde meydana geldiğini belirten İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624), bu mertebede her şeyin tek varlık olarak görüldüğünü (vahdet-i şühûd), yani varlıkta birliğin (vahdet-i vücûd) ontolojik bir geçerliliği olmayıp yalnızca görüntüden ibaret olduğunu, söz konusu mertebe aşıldığında zâtın gölgeleri olan kâinatın farklı bir varlığa sahip olduğunun bilindiğini vurgulamıştır.

d. Seyr u sülûk

Sözlükte “yola girmek, yolda yürümek, katılmak, intikal etmek” gibi anlamlara gelen sülûk kelimesi, ilk dönem tasavvuf klasiklerinde insanı Hakk’a ulaştıran bütün fiilleri kapsayan geniş bir kullanıma sahip iken, VI/XII. yüzyıldan itibaren daha çok “Hakk’a ulaşma yolunda belli tasavvufî âdâb ve erkânın uygulanması” anlamını kazanmış ve aynı anlama gelen “seyr” kelimesiyle birlikte (seyrû sulûk) kullanılmıştır.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî kelimenin sözlükteki “katılmak, intikal etmek” gibi anlamlarından hareketle sülûkü “mâna, suret ve bilgide bir yerden bir başka yere intikal etme, makamlar üzerinde yürüme” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre mânada sülûk bir ibadet menziline, başka bir ibadet menziline, surette sülûk Allah’a yaklaşmak için farz kılınan bir amelden emir ve nehiy şeklinde Allah’a yakınlaşmayı sağlayan başka bir amele, bilgide sülûk bir makamdan başka bir makama, esmâ-i ilâhiyyede bir isimden başka bir isme, bir tecelliden başka bir tecelliye, bir nefisten başka bir nefse intikaldir.

e. Pîr

216

Farsça “ihtiyar, tecrübeli kimse” manasına gelen pîr kelimesi, V. yüzyılda kaleme alınmış Farsça tasavvuf klasiklerinden Keşfü’l-mahcûb’da, aynı anlama gelen Arapça “şeyh” kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Günümüze kadar gelen tarikatların teşekkül ettiği VI/XII. yüzyıldan sonra pîr kavramı kurumsal bir anlam kazanmış, tarikat kurucusuna pîr ya da pîr-i tarikat adı verilmiştir. Meselâ Abdülkadir-i Geylânî Kâdirîliğın, Ahmed er-Rifâî Rifâîliğın, Şâh Bahâeddin Nakşibend Nakşibendîliğın, Ebü’l-Hasan eş-Şâzilî Şâzilîliğın, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mevlevîliğın, Hacı Bektâş-ı Velî Bektâşîliğın, Hacı Bayram-ı Velî Bayramîliğın pîri olarak anılmıştır. Tarikat pîrinin türbesinin bulunduğu dergâha da “pîr evi, pîr makamı, huzur, huzûr-i pîr” gibi adlar verilmiştir.

Halvetîlik, Mevlevîlik, Kâdirîlik’te olduğu gibi bazı tarikatlarda tarikat kurucusuna “pîr-i evvel” (ilk pîr), pîr-i evvelin prensiplerine bağlı kalarak düşünce, âdâb ve erkân açısından tarikatı bir kısım yenilikler yapana “pîr-i sâni” (ikinci pîr) denilmektedir. Örneğin Halvetîlik’te Ömer el-Halvetî tarikatın pîr-i evveli, Yahyâ-yı Şîrvânî pîr-i sânisidir. Kadîrîlik’te pîr-i evvel Abdülkadir-i Geylânî’den sonra biri Eşrefîyye kolunun kurucusu Eşrefoğlu Rûmî, diğeri Rûmîyye kolunun kurucusu İsmâil Rûmî olmak üzere iki pîr-i sâni bulunmaktadır.

f. Halîfe

Sözlükte “birinin arkasından gelmek, yerine geçmek” gibi manalara gelen halife kelimesine ilk defa tasavvufî anlam yükleyen İmam Gazâlî olmuştur. İnsan’ın Allah tarafından üflenlen bir ruh taşıdığına ve Allah’ın Âdem’i kendi suretinde yarattığına dikkat çeken Gazâlî, Allah ile insan arasında manevî mahiyette özel bir münasebetin bulunduğunu belirtmiş ve insanın Allah’ın halifesi olmasını bu münasebete bağlamıştır.

Halife ve hilâfet konusunu tasavvufun temel kavramı haline getiren ise Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve takipçileri olmuştur. İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’ın halifesi, isim ve sıfatlarıyla kendisinde en mükemmel biçimde tecelli ettiği insân-ı kâmilidir. Mülk Allah’ındır; insan-ı kâmil bu mülkte O’nun halifesi, yani vekilidir.

VI/XII. yüzyıldan itibaren tarikatların yaygın hale gelmesiyle birlikte halife kelimesi yeni bir anlam kazanmış, tarikat şeyhinin kendi adına müridleri terbiye ve irşad etme yetkisi verdiği temsilcilerine de halife denilmiştir. Şeyh, seyr u sülûkünü tamamlayan müridin irşad ehliyetine sahip olduğunu hilâfetnâme denilen bir belge ile tesbit eder. Bunu yazıya dökmeden sözlü olarak da ifade edebilir. Halife unvanını alan salik, mürşidi adına müridlerin manevî terbiyesiyle ilgilenir. Şeyhe mânen en yakın olan ve vefatı halinde yerine geçen halifeye “halifetü’l-hulefâ” denilmektedir.

g. Râbîta

Sözlükte “bağlamak” mânasındaki “rabt” kökünden türeyen ve “iki şeyi birbirine bağlayan ip; alâka, bağ, münâsebet” anlamlarına gelen râbîta kelimesi tasavvufta salikin kâmil bir mürşide gönülünü bağlaması, onun suret ve sîretini (hem yüzünü hem ahlâk ve davranışlarını) düşünmesini ifade etmektedir.

Tasavvufta ilk dönemden itibaren şeyhin rûhâniyetinden yardım isteme (istimdad, istigâse), manevî tasarruf ve kemale erdirmeye gücünden (himmet) istifade etme konusunda sâlike önemli tavsiyelerde bulunulmuş, VI. yüzyıldan itibaren bu tavsiyeler şeyhe muhabbetle kalbden bağlanma, suret ve sîretini düşünerek ondan feyz alma (râbîta) şeklinde de yapılmıştır.

Tasavvuf yolunda mürid şeyhin manevî halini kendi üzerine yansıtabilmek için ona gönülden bağlanmalı ve sevmelidir. Sevgi ve ülfet şeyh ile mürid arasında bir vasıta. Bu sevginin gücü nisbetinde müride şeyhten manevî hal sirayet etmekte, böylece kalbi dünyevî şeylerden temizlenerek Allah’ı hatırlar hale gelmektedir.

h. Silsile

Tasavvuf'ta bir tarikatın birbirine icazet veren şeyhlerinin isimlerini ihtiva eden liste anlamına gelmektedir. Silsileler ilk dönemlerde muhtemelen şifâhî olarak aktarılmış, tarikatların yaygınlaştığı VI. yüzyıldan itibaren kayda geçirilmeye başlanmıştır.

Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö.618/1221), müridi Radyüddin Ali Lala'ya verdiği icazetnâme Hz. Ali'ye ulaşan silsilelerin ilk yazılı örneklerinden biridir. Kübra bu icazetnamede kendi şeyhlerini sırasıyla yazıp silsileyi Hasan-ı Basrî ve Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaştırmıştır. Yine VI. yüzyıl sûfilerinden Muhammed b. Münvver, Ebû Saîd-i Ebû Hayr'ın (ö.440/1049) silsilesini Hz. Ali kanalıyla Resûl-i Ekrem'e kadar çıkarmıştır. Öte yandan VI. yüzyılda kurulan tarikatlardan Hâcegân (daha sonra Nakşendiyye) tarikatı da biri Hz. Ebû Bekir'e diğeri Hz. Ali'ye ulaşan iki silsilesi bulunduğunu açıklamıştır.

Bir tarıkata mahsus silsilenin yer aldığı silsilelenameler hazırlandığı gibi, birden fazla tarikat ve silsileleriyle ilgili eserler de yazılmıştır. XVII. yüzyılda Safiyyüddin Ahmed Kuşâşî'nin hırka giydiği tarikatları ve silsilelerini kaydettiği *es-Simtu'l-mecid* isimli eseri bunun ilk örneklerindendir. Bir sonraki asırda Murtaza ez-Zebîdî'nin kaleme aldığı *İthâfû'l-asfiya ve İkdü'l-cevheri's-semîn* isimli eserleri ile Muhammed b. Ahmed Akile el-Mekki'nin *İkdü'l-cevâhir fî selâsili'l-ekâbir* adlı eseri de bu mahiyettedir. XIX. yüzyılda Harîrizâde'nin hazırladığı üç büyük ciltten oluşan *Tibyânü vesâili'l-hakâik* isimli eseri ise bu alanda yazılmış en hacimli eser olup bir tarikatlar ansiklopedisi mahiyetindedir.

Son dönem müelliflerinden Hüseyin Vassâf'ın sûfi biyografilerine dair yazdığı *Sefîne-i Evliya*'da da büyük tarikatların kurucu pirinden başlamak suretiyle XX. yüzyıldaki son halkalarına kadar devam eden silsileleri yer almıştır. Son olarak Seyyid Muhammed tarafından *Tasavvuf Tarikatlar ve Silsileleri* (İstanbul 2005) ismiyle dört ciltlik hacimli bir çalışma yapılmıştır.

2. Tarikatların Teşekkülü

Ahmet Cahid Haksever

Kur'ân-ı Kerim'de (el-Bakara, 2/200; Âl-i İmran, 3/145; en-Nisâ, 4/77; Hûd, 11/15-16; Ankebut, 29/64; eş-Şûrâ, 42/20) ve hadis-i şeriflerde müminlerin dünya hayatına ve maddî zevklere dalmamaları, âhirete ve manevî değerlere öncelik vermeleri hususunda kuvvetli vurgu bulunmaktadır (Buhârî, "Rikâk", 3; Tirmizî, "Zühd", 25; İbn Mâce, "Zühd", 1, 6). Asıl ve ebedî hayatın ölüm sonrasında bulunduğu, dünyanın ise fânî olduğu şeklindeki yaklaşım (el-Kehf, 18/45-46) bu hayatın imkânlarını geçici hazlar

için kullanmak yerine onları ebedî hayattaki kurtuluş için değerlendirmek gerektiği sonucunu doğurmuştur. Bütün bu uyarılar ehlisünnet seçkinlerinin âhirethayatına dünya hayatından daha fazla önem vermelerine sebep olmuş, Allâh'ı görüyormuş gibi ibadet (ihسان) eden takva sahibi bir mümin olmak (Buhârî, "İman", 37; Müslim, "İman", 1) hayatın gayesi haline gelmiştir.

Öte yandan kalblerin ancak Allah'ı zikretmekle tatmin olacağı (Ra'd, 13/28), müminlerin Allah'ı çokça zikretmesi gerektiği (el-Ahzâb, 33/41), Allah'ın huzuruna kalb-i selîmle çıkmanın uhrevî kurtuluş için gerekli olduğu (eş-Şuarâ, 26/89), iyi ve temiz kalbe sahip olanların diğer bütün organlarının da iyi ve temiz hale geleceği (Buhârî, "İman", 39; Müslim, "Müsâkât", 107) gibi hususların âyet ve hadislerde vurgulanması da dinî hayatın temeline Allah'ı çokça zikretme ve kalb temizliği (tasfiye-i kalb) konularını yerleştirmiştir.

Dinî ahlâkî açıdan kalbin temizlenmesi üzerinde yoğunlaşan ilk zâhid ve âbidler insanların fiillerini beden ve kalbin fiilleri olarak ikiye ayırmışlar, beden fiillerini zahirî ameller, kalbin fiillerini bâtinî ameller diye adlandırmışlardır. Zahirî ameller ve onlara ait hükümler İslâm dininin şeklini ve dış görünüşünü, iman, tasdik, ihlas, yakîn, marifet, muhabbet, kurban, takvâ, murâkabe, tevekkül, sabır, rızâ, havf, recâ, vecd, hüzn, hayâ, heybet vb. kalbî ameller ve bunların hükümleri de manevî (bâtin) yönünü meydana getirmektedir. Bedenle ilgili fiillere uygulanan farz, haram, mekruh, mu-bah gibi şer'î hükümler aynen kalbin fiilleri için de geçerli görülmüştür.

219

Kur'ân ve sünnetin ortaya koyduğu yukarıdaki hayat tarzına II/VIII. yüzyıldan itibaren "tasavvuf" denilmeye başlanmış, bunu benimseyip uygulayanlara da "sûfî" denilmiştir. Diğer taraftan ibadetlerin ve her türlü iyiliğin niyet ve ihlas gibi kalbî hasletlerle değer kazanması, müslümanın vicdanında derin dinî kaygı ve sorumluluk duygusunun (takvâ) hâkim kılınması, insanın "hevâ" kelimesiyle ifade edilen nefsinin saptırıcı eğilim ve ihtiraslarına karşı sürekli uyanık bulunması vb. konulardaki açıklama ve uyarılar, İslâm dünyasında tasavvufî hayatın gelişmesine imkân veren bir zihniyet oluşturmuştur.

İlk dönemlerden itibaren nefsin ve şeytanın hilelerine karşı uyanık olup dinî hayatı samimi bir şekilde gerçekleştirmeye çalışan tasavvuf ehli, bu hayatın dışında gördükleri ve "dünya ehli, rusûm ehli, avam" gibi isimlerle andıkları kimselerle kendi aralarında farklı ölçülerde de olsa mesafe bırakmayı tercih ederek ayrı gruplar oluşturmuşlardır. Zira avam nefsanî tutkulara, dünyevî menfaat ve hazlara az veya çok bağımlıdır; mutasavvıflar ise baştan beri ısrarla Allah için dost ve kardeş olmayı tavsiye etmiş ve bu maksatla kurulan dostluklara büyük önem vermişlerdir.

Tasavvufî hayatta manevî kardeşilik (ihvân) bağı ile birbirine bağlanan fertlerin bir araya gelerek sohbet ve zikir yapmaları, zaman zaman da inzivaya çekilmeleri için II/VIII. yüzyıldan itibaren hankahlar kurulmaya başlanmıştır. Sonraki dönemlerde dergâh, tekke, zâviye gibi isimlerle de anılan bu tasavvuf merkezlerinin düzenli bir şekilde çalışması ve maksadına uygun faaliyetlerde bulunması için uyulacak birtakım kurallar, âdâb ve erkân tarzında kitaplar kaleme alınmıştır. Hankâhların dönem dönem medresenin işlevlerini de üstlendiği, buralarda tasavvufî eğitimin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, akaid, Arapça gibi çeşitli dallarda dersler verildiği, ayrıca zamanla yanlarına kütüphane, dersane, misafirhane, tabhane, şifâhâne vb. birimler eklenerek değişik fonksiyonlar icra ettiği bilinmektedir.

İleri gelen sûfilerin anlayış ve yaşayışlarındaki kısmî farklar başından beri mîzâc, karakter, zevk (meşrep) farklılıkları olarak değerlendirilmiş, tasavvufî hayata eğilimli olanlar için bunlardan kendi meşreplerine en uygun olanı tercih etme imkânı sağlanmıştır. Bu çerçevede III/LX. yüzyıldan itibaren sekr hâlini önemseyen Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/848 [?]) ile Tayfûriyye, rızâ anlayışı üzerinde duran Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857) ile Muhâsibiyye, melâmet anlayışı üzerinde duran Hamdun el-Kassâr (ö.271/884) ile Kassâriyye, fenâ-bekâ anlayışı üzerinde duran Ebû Saîd el-Harrâz (ö.277/890 [?]) ile Harrâziyye, nefisle mûcâhede, riyâzet ve çile üzerinde duran Sehl et-Tüsterî (ö.283/896) ile Sehliyye, îsar anlayışını vurgulayan Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî (ö.295/908) ile Nûriyye, sahv halini önemseyen Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) ile Cüneydiyye, velâyet konusu üzerinde duran Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932) ile Hâkimîyye, cem-tefrika anlayışını vurgulayan Ebû'l-Abbâs es-Seyyârî (ö.342/953-54) ile Seyyâriyye, gaybet-huzur halini önemseyen İbn Hafîf (ö.371/982) ile Hafîfiyye gibi isimlerle anılan gruplar meydana gelmiştir. Bu gruplar VI/XII. yüzyıl sonrası oluşan tarikatların öncüleri durumundadır.

III/LX. yüzyılla birlikte ortaya çıkan tasavvufî akımların en önemlileri Râris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî gibi sûfilerin temsil ettiği Bağdat mektebi ile Bâyezîd-i Bistâmî, Hamdun el-Kassâr gibi sûfilerin temsil ettiği Nişâbur mektebi olmuştur. Bunlardan birincisinde daha ziyade tevhid ve marifet anlayışına, ikincisinde melâmet ve fütüvvet anlayışına ağırlık verildiği görülmektedir. Bağdat merkezli Irak'taki harekete "tasavvuf", mensuplarına da "sûfî" denilirken, Nişâbur merkezli Horasan bölgesindeki harekete "melâmet", mensuplarına da "melâmetî" denilmekteydi. Sûfiler dindarlığın manevî esaslarına hassasiyetle bağlı kalmakla beraber âdâb, erkân, hırka gibi dış görünüşe ve semâa da önem veriyor, bu özellikleriyle toplumda ayrı bir zümre ola-

rak farkediliyorlardı. Melâmetîler ise halktan biri gibi görünmeyi tercih ettiklerinden kendilerini halktan farklı gösteren davranışlara, hırka ve semâ gibi kimliklerini belli eden şeylere kesinlikle karşı idiler. Riyâyâ düşmeden ihlâsı gerçekleştirmeyi hedeflediklerinden, sıradan bir mümin gibi yaşamayı esas almışlardı. Sülemî'den itibaren sûfî tabakât kitaplarında sûfilerle birlikte melâmetîlerin de yer almış olması, melâmetî tavrın tasavvufî hayatın içinde fakat ayrı bir damar ve bir meşrep olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Bağdat mektebinin görüşleri özellikle semâ ve devrânla cehrî zikir uygulayan pek çok tarikat tarafından benimsenerek günümüze kadar getirildiği gibi, melâmetî anlayış da başta Nakşibendiyye olmak üzere birçok tarikatta bir neşve olarak varlığını sürdürmüştür.

III/IX. yüzyıldan itibaren kalb, ruh, nefis konularına, bunların çeşitli hallerine, müridlerin ahlâk ve edeplerine, tasavvufî haller ve makamların açıklanmasına, evrâd ve duâlara, önemli sûfilerin görüşlerine, ibadetlerin fikhî yönünün yanı sıra manevî ve tasavvufî mânalarına, Kur'ân ve sünnete uygun tasavvuf anlayışına, buna uymayan sapkın tasavvuf zümrelerinin yanlışlarına, ehlişünnet çizgisine riâyet eden tasavvuf gruplarına vb. yer veren eserler kaleme alınmış ve tarikat hayatı büyük ölçüde bu eserlerin çizdiği çerçevede gelişmiştir. Bu eserlerin yanı sıra III/IX. yüzyıldan itibaren tasavvuf ehlinin faziletli davranışlarını ve hikmetli sözlerini bir araya getiren tabakat türü eserler de kaleme alınmıştır. Bu tür eserlerde sûfilerin hayat hikâyeleriyle birlikte yaşadıkları tasavvufî hal ve makamlara, benimsedikleri yol (tarik) ve meşrebe de işaret edilmiştir.

3. Tarikatların Ortak Unsurları

Kadir Özköse

Kurumsallaşmış tarikat zümrelerinin birbirinden tamamen kopuk olmadıkları, benzer yapılanma tarzına sahip oldukları görülmektedir. Bunların başında teşeyyû, batınlık, işrakilik, hurûfluk, melâmilik ve fütüvvet gibi fıkhrî unsurlar gelmektedir. Bu hususları önceki ünitelerimizde detaylı olarak değerlendirdiğimiz için biz burada tarikatların insanî, fiilî ve maddî ortak unsurlarını ele almak istiyoruz:

3.1. İnsanî Unsurlar

Tarikatların hedef kitlesi insandır. Tarikat eğitimi, insanın içsel gelişimini sağlamayı, davranış bozukluklarını gidermeyi ve insanın kemale ermesini gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Tasavvufî eğitimi alan ve veren bakımından farklılık arz eden bu insanî unsurların neler olduğuna baktığımızda bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

3.1.1. Pîr ve Pîr-i Sâni

Tarikat kurucularına pîr adı verilmektedir. Tarikat kurucuları “Sahib-i Tarikat”, “Tarikatın Müessisi”, “Tarikatın Banisi”, “Şeyh-i Tarikat”, “Serçeşme”, “Pîr-i Tarikat” gibi ifadelerle anılır ve tarikat ona nispet edilir. Kadiriye’nin Abdulkadir Geylani’ye nisbeti gibi.

Şeyh vefat ettiği zaman genellikle tarikatın adabı ve erkânı düzenli ve sistemli bir halde bulunmadığından bu tarıkata girenlerin tarikat esaslarını iyi, kolay ve doğru kavramalarını sağlamak için şeyhin mirası olan tarikat ve ona ilişkin esaslar düzenli ve sistemli bir hale getirilir. Bunu, o şeyhin manevî mirasını devralmış olan ehliyetli, bilgili ve deneyimli halifelerden biri yapar. Bunu yapan şeyhe; “Pîr-i Sani”, veya “ikinci bani” denir. Genellikle tarikat nihai şekline “Pîr-i Sani” ile kavuştuğundan tarikatın ikinci pirlerine büyük önem ve değer verilir. Yahya Şirvânî Halvetiyyenin, Eşrefoğlu Rûmî Kâdiriyyenin pîr-i sânileridir. Mevlevîlik, Mevlânâ’dan sonra oğlu Sultan Veled, torunu Ulu Arif Çelebi zamanında bir tarikat şeklini almıştır. Bektâşiyyenin pîr-i sânişi Balım Sultan’dır. Zaman, mekân, toplum, kültür, meşrep, sosyal ve tarihî farklılık gibi pek çok etken tarikatların çeşitli şubelere/kollara ayrılmasını gerektirmiştir. Şubeyi kuran şubenin kurucusu olarak kabul edilen şeyhe “kol-başı” denir. Kâdiriyye Malezya’dan Fas’a, Balkanlar ve Kazan’dan Yemen’e kadar geniş bir alana yayılmış, buralarda var olan yerli kültürlerden etkilenmiş, sonuçta bu tarikatın yüzlerce kolu ortaya çıkmıştır. Halvetiyyenin dört yüzden fazla kolu vardır. Genellikle kolların üzerinde birleştikleri ortak esaslar vardır. Fakat bazen ortak esaslar az olabilir, ayrıntı sayılan bazı hususlar esas haline gelebilir. Mevlevîlik ve Bektâşîlik gibi bazı tarikatların kolları yoktur. Mevlevîlikteki “Şemsî neş’e” ve “Veledî neş’e” kol değil, meşreptir.

3.1.2. Şeyh ve Halife

Tarıkata giren kimseleri, o tarikatın seyr u sülûk esaslarına göre yetiştirme, onları denetleme yetkisine sahip şahsiyetlere şeyh denir. Bu şeyh ta’lim ve sohbet şeyhi değil, terbiye ve sülûk şeyhidir. Bir anne veya baba bir çocuğu nasıl terbiye etme hakkına sahipse şeyh de o şekilde mürit ve dervişleri terbiye hakkına sahiptir. Daha doğrusu böyle bir görevi ve sorumluluğu vardır. Şeyhin, bütün müritlerin hallerini bildiği ve onları denetlediği kabul edilir. Hak Teâlâ’dan gelen feyiz ve bereketin şeyh kanalıyla müritlerin kalbine aktığı düşünülür. Müritler genelde tek bir şeyhe müntesiptir. Birden fazla şeyhin sohbetinde bulunanlar nadirdir. Ancak bir şeyhin sohbetinde bulunan sahib, ashab ve yoldaşlar başka şeyhlerin sohbetinde de bulunabilirler, başka üstat ve âlimlerden de faydalanabilirler. Fakat hangi

şeyhin sohbetine daha çok devam etmiş, hangi şeyhin meşrebi ve sülûku/yaşama tarzı daha çok hoşuna gitmiş, hangi şeyhi daha çok kendine örnek alıp ondan etkilemişse o şeyhin sahibi/ashabı olarak bilinirler. Bu şeyhlere sohbet şeyhi denmekle beraber irade şeyhi de denir. İrade şeyhi denmesi, salikin o şeyhin etkisiyle tasavvuf yoluna girmeye kesin olarak karar vermesi anlamına gelmektedir.

Birinin yerine geçen, arkasından gelen, vekil olan kişi anlamına gelen halife; tasavvufi istilah olarak, şeyhin müritlerinin yetişkinleri arasında, kendisi gibi mürşid-i kâmil olmaya ve insan yetiştirmeye manevî yetenek kazananları, irşad ile görevlendirdiği kişiye denmektedir. Halifelik makamına gelen kimseye, şeyh tarafından ehliyetnâme veya şehâdetname anlamına gelen “hilafetnâme” verilir. Hilâfetnâme; tasavvuf yolunda, usulünce seyr u sülûkunu tamamlayarak, belli menzilleri aşmış irşat kabiliyetini elde eden kişiye, mürşitlik yapabilirliğini göstermek üzere, şeyhi tarafından verilen mühürlü vesikaya verilen isimdir. Tasavvuf tarihinde ilk devirlerde böyle bir belge olmamakla beraber, sonradan müteşeyyihlerin (şeyhlik taslayan) çoğalmasına karşı bir önlem olarak ortaya çıkmıştır. Bu belgeye bazen “icâzetnâme” de denilirdi ki, ilmiye sınıfının verdiği icâzetnâmeden farkını göstermek amacıyla “icâzetnâme” şekli kullanılmaktadır. Mezkûr belge sınırsız yetkiler için verildiği gibi, bazen sadece zikir telkin etme veya rûya tabir etme gibi görevler için de verilebilir.

223

Vefat eden şeyh, hayatta iken icazet ve izin verdiği ehil ve yetenekli müritlerinden birini veya birkaçını istihlaf edip halife olarak bırakabilir. Yusuf Hemedânî, Ahmet Yesevî ve Zenci Ata dörder halife bırakmışlardır. Bazen halife ima ve işaret yoluyla da tayin edilir. Halife bırakmadan vefat eden şeyhler de vardır.

3.1.3. Muhib, Talib, Mürid ve Sâlik

Şeyhin etrafında bir müridler topluluğu mevcuttur. Müridler ve dervişler şeyhlerine tam bir teslimiyet içerisinde bağlıdırlar. Şeyhi baba/ata, kendilerini onun evladı; şeyhi efendi, kendilerini onun bendeleri olarak kabul ederler. Her önemli işte onun iznini alırlar, zihinlerinden geçen hususlar da dahil olmak üzere her davranış ve duygularının şeyhe malum olduğuna inanırlar. Şeyhin emir ve tavsiyelerine muhalefet etmeyi veya verilen vazifeyi ihmal etmeyi helak olma sebebi sayarlar.

Bazı kimseler şeyhe intisab etmez, tarîkata girmez ama sûfilere ve ehlullahı sever, meclislerine devam eder, hayatlarını kolaylaştırmak için ellerinden geldiğince onlara yardımcı olurlar. Bunlara muhib/sempatizan denir. Bazı muhibler zamanla talib olur ve şeyhe intisab edebilirler. Ama bunlardan

muhîb olarak kalanlar da çoktur. Sûfiler, kendilerini seven muhîbleri sever ve onları bir bakıma kendilerinden sayarlar.

Mürîd olmak isteyen kişiye tâlib denir. Tâlib, düşünüp taşındıktan sonra mürîd olmaya karar verip bir mürşid aramaya başlar. Bazılarında mürîd olma arzusu, aniden ve hararetle bir şekilde içine doğar. Bu arzuya irade denir. Bazen tâlib, mürşidinin kim olduğu, nerede bulunduğu şekli ve şemâîli konusunda rüyada ya açık, ya yarı açık ya da müphem bir işaret alır ve bu işaret bu yolda onu tetikler. Bu maksatla istihâre edildiği de olur. Aradığı mürşidi çabuk bulanlar olduğu gibi, pîrini bulmak için yıllarca araştıranlar ve diyar diyar gezenler de vardır. Bir tesadûf ve tevafuk neticesinde şeyhi ile karşılaşanlar da mevcuttur.

Hidayet nuruyla kendi kusurlarının farkına varıp kemale ulaşma arzusunda olan ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir mürşide bağlanan kişiye mürîd denir.

Seyr u sülûkunu devam ettirmekte olana sâlik, seyr u sülûkunu tamamlayıp Hakk’a vasil olana ise vâsıl adı verilir.

3.1.4. Silsile

224

Hemen her tarîkatın kendisini Hz. Peygamber (s.a.v.)’e dayandıran bir silsilesi mevcut olup bunlar hakkında pek çok eser yazılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in soyundan gelenlerin içinde bulunduğu isnâd “silsile-i zeheb/altın silsile” “silsile-i sâdât/seyyidler silsilesi” diye adlandırılmıştır. Bir şeyhin öncekinden irşad yetkisi aldığını gösteren icâzet verme geleneği mevcut kaynaklara göre ilk dönemde değil daha sonraki yüzyıllarda başlamıştır. Özellikle müesseseleşme döneminde icâzetin olması bir şeyhin gerçekliğinin delili olarak görülmüştür. Hilâfet icâzetleri iki çeşittir: Birincisi belli bir bölgede zikir icra etme yetkisi veren ve hilâfet-i nâkusa diye adlandırılan icâzetler. Bu icâzetlerle verilen yetkiler şeyhin ölümü veya görevi almasıyla sona erer. İkincisi ise hilâfet-i tâmmedir.

3.2. Fîlî Unsurlar

Tasavvuf tecrübî bir ilimdir. Tasavvufî düşüncenin yaşam tarzı haline geldiği tarîkatlarda gerçekleştirilen mana eğitiminin ortak bazı uygulamaları bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

3.2.1. Zikir

Tarîkatların temeli olan zikir, gelişi güzel yapılan bir hareket olmayıp bunun çeşitli safhaları vardır ve bunlara riayet şarttır. Her tarîkat kendi zikir meclislerinin âdâb ve erkânını tespit eder ve sâliklerin buna uymalarını

ister. Tarikatlarda zikir ya kelime-i tevhid ya da esma-i hüsnâdan biri ile belli sayıda tekrar ederek yapılır. Zikirden asıl olan diğer varlıklarla ilgili duygu ve düşünceleri kalbdan atarak Allah'ı anmaktır. Lafza-i Celal ile zikretmeye zikr-i müfred, kelime-i tevhid zikrine nefy ü isbât zikri adı verilir. Bu şekilde yapılan zikre zikr-i muttasıl, başka düşüncelerle karışık olarak yapılan zikre zikr-i munkatı' denir. Tarikatlarda önemli bir yeri olan zikir, rastgele yapılan bir hareket değildir. Her tarikat kendine mahsus zikir tarzları geliştirmiş, zikre esas alınacak isimleri tespit etmiş, topluca veya tek başına yapılan zikirlerle ilgili belli âdâb ve erkân benimsenmiştir. Şeyhin önerisi ile müridin bireysel olarak gerçekleştirdiği zikre vird/evrâd, okuduğu duaya hizb/ahzâb ve gece yapılan zikre vird-i leyli adı verilir. Diğer isimlerle geceleyin zikredilirken, kelime-i tevhidle yapılan zikir gündüz gerçekleşir. Bu nedenle kelime-i tevhid zikrine vird-i nehâri denir.

Toplu zikirler şüphesiz belli zamanlarla sınırlanmış bir nevi mecburi âyinler niteliğinde olmayıp müritlerinin gönüllerinin hazır olduğu zamanlarda tabii olarak icra edilmesi esastır. Bu anlayışın son asırlarda ortadan kalktığı görülmektedir. İstanbul'daki bütün tekkelerin zikir ve mukabele günleri tespit edilmiş ve broşür tarzındaki risalelerle bastırılıp dağıtılmıştır. Böylece zikir meclisi sadece müritlerin değil dışarıdaki muhiplerin de katılmasıyla daha değişik bir görünüş arz etmiştir. Bu meclislerin halkın dinî musiki ihtiyacını karşıladığını söylemek de mümkündür. Genel olarak âyin-i ehlullah ve icrâ-yı zikrullah gibi isimler alan bu toplu zikirler tarikatlara göre farklılıklar arz ettiği için değişik isimler de almışlardır. Bunlardan meşhur olanlarını şöyle sıralamak mümkündür:

225

a. Semâ': İlk asırlarda dini musiki anlamına gelen sema', Mevlevilik tarikatının zikrine verilen isimdir. Ayakta ve dönerek, musiki eşliğinde icra edilir. Zikir esnasında dervişler hareketleriyle çeşitli dinî-tasavvufi temaları sembolize ederler. Bir adı da mukabeledir. Bugünkü şekliyle sema' sonraki asırlarda oluşmuştur. Mevlevîlerin belli günlerde bir araya gelip yaptıkları 'semâ zikri'ne "Mukabele", semâ' gününe de "Mukabele Günü" denilmiştir. Mevlânâ zamanında bir nizâma bağlı kalmaksızın dinî ve tasavvûfî bir coşkunluk vesilesiyle icrâ edilen semâ', daha sonraki devirlerde (Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi zamanından Pîr Âdil Çelebi zamanına kadar geçen süre içinde) bir nizâma bağlanmış; icrâsı öğrenilir ve öğretilir olmuştur. Böylece XV. yüzyılda son şeklini alan "Semâ' Töreni"ne daha sonra sadece XVII. yüzyılda "Nâ't- ı Şerif" eklenmiştir. Semâ'nın yapıldığı alana 'Semâhane' denilir. Mevlevîlikte semâhanenin dairevî şeklinden, Mevlevîlerin üzerine giydiği elbiseye, üstüne oturduk-

ları postların renklerinden semâ' esnasındaki hareketlerine kadar her şeyin bir anlamı vardır. Semâ' mekanı olan semâhane'nin daireselliği, evreni sembolize eder. Şeyhin oturduğu kırmızı post, Mevlânâ'nın makamı kabul edilir. Güneş batarken gökyüzü nasıl kırmızı olursa, Mevlânâ da güneş batarken vefat etmiştir. Postun kırmızı rengi "vuslat"ı yani Allah'a kavuşmayı anlatır. Mevlevîliğe yeni girenlerin oturduğu post siyah olur. Siyah renksizliğin rengidir, tevhidi temsil eder ve bütün renkleri içinde barındırır. Derviş bilgilenip yol alınca beyaz renkli posta oturmaya hak kazanır. Semâzenlerin başlarına giydikleri "sikke"; insanın kötü huylarının yani nefsinin mezar taşını, "tennûre"; nefsinin kefenini, üstüne giymiş olduğu "hırka" ise nefsini simgeler. Semâzen semâ'ya başlarken hırkasını çıkarır ve manevî temizliğe adım atmış olur. Semâzenin, kollarını çapraz bağlı olarak duruşu Allah'ın birliğini ifade eder. Semâzen, kollarını iki yana açarak sağdan sola dönerken evreni kalbiyle kucaklar. Sağ eli gökyüzüne, sol eli yeryüzüne dönüktür. Bu "*Hakk'tan alır halka veririz, kendimize bir şey mâletmeyiz*" anlamına gelir. Semâ'da, semâzenin Allah'ta yok oluşu da vurgulanır. Semâzenler gezegenlerin hem kendi etrafında hem de güneşin çevresinde dönmesi gibi meydanda dönerler. Semâ', sembolik olarak, kâinatın oluşumunu, insanın âlemdedirilişini, Yüce Yaratıcı'ya olan aşk ile harekete geçişini ve kulluğunu idrak edip "İnsan-ı Kâmil"e doğru yönelişini ifade eder.

b. Hatm-i Hâcegân: Nakşibendiyye tarikatında şeyhin huzurunda oturarak icra edilen zikridir. Sessiz olarak (hafî) yapılır. Herkes okuyacağı dua, âyet ve salavâtı şeyhin işaretleriyle okur. On kişiden fazla ise büyük hatme, değilse (daha kısa sürede biten) küçük hatme yapılır. Râbta ile başlayan hatme, silsile şeyhlerini ihtiva eden bir dua ile sona erer. Hatme esnasında gözler kapalıdır. Mürid olmayan zikre iştirak edemez.

c. Darb-ı Esmâ: Halvetîlerin toplu zikridir. Halka halinde oturarak hafifçe sallanarak yapılır. Vücudun hafif hareket etmesi masivadan sıyrılmak için bir vesile olarak kabul edilir. Haftanın belli günlerinde Halvetiyye tekke-lerde cehrî olarak topluca icra edilen zikre "darb-ı esmâ, devrân, hadrâ" gibi isimler verilir. Devrânda ilahiler okunur. Oturarak bir halka oluşturulan müridler zikre ayakta devam eder, daha sonra da devrâna başlar. Zikir yapılırken musikiye önem verilir. Başta ney, kudüm ve def olmak üzere çeşitli musiki âletleri kullanılır. Bundan dolayı kendilerine karşı çıkan bazı âlimlerin itirazlarını reddetmek için Halvetîler devrânı savunan eserler yazmışlardır.

d. Zikr-i Kıyâm: İsminden de anlaşılacağı gibi ayakta ve sesli olarak yapılan bu zikir Rifâî ve Sa'dîlerin zikirlerine verilen isimdir. Rifâî tarikatında

zikir esnasında şeyhin makamının önünde beline kılıç kayışı bağlamış (kemerband) iki mürid hazır bekler. Aşırı yüksek sesle, kan revan içinde kalarak, taşkınlıklar gerçekleştirerek, gösteri ve şov hüviyetine bürünerek, folklorik bir yapı içerisinde bir zikir meclisinin kurulması uygun değildir. Her bir tarıkatıta icra edilen zikir merasimlerinin bir edebi ve âdâbı vardır. Zâkirlerin ilahi huzurda oldukları bilincine ermeleri, manevî coşku edinmeleri, kalblerini Hakk’a rabtettikleri esastır.

e. Devrân: Kâdirî zikri olup ayakta, oturarak ve dönerak yapılır. Kadirilik tarıkatı, ayinlerinde zikir tarzlarından “cehrî” ve “kıyâm” usûlünü benimsemiştir. Kıyâm zikrinde yan yana dizilip karşılıklı saflar oluşturulur, adım atılmadan bel hizasına kadar eğilip doğrularak, dizler üzerinde yaylanarak veya beden ile başı sağa sola döndürerek sağlanan, belli bir ahenk içindeki hareketlerle zikredilir. “Dalga tevhidî” ve “demdeme” gibi adlar verilen safların karşılıklı olarak ileri geri hareket ettikleri zikir tarzları da vardır. Ama asıl zikir, ayakta durarak icra edilen tarzıdır. Ayrıca Eşrefilik koluna mahsus ‘Halveti devrânı’ gibi, bir de Kâdirilik devri vardır. Bundan farkı, sadece adımların sola değil sağa doğru atılması, zikir halkasının sağa doğru döndürülmesidir. Diğer tarikat âyinlerinde olduğu gibi, ‘Kâdirî zikir âyini de hilâl şeklinde zikir halkası oluşturulduktan sonra, şeyhin okumasıyla başlar. Sonra topluca özel bestesiyle “evrâd-ı şerife”; ardından belli sayıda “Tevhid” ve “İsm-i Celâl” okunur. Bu sırada zâkirler, zikrin gidişine uygun ilahiler veya serbest kasideler söylerler. “Perde kaldırmak” denen zikir sesinin tizleştirilmesi ile zikir hızının artırılması usûlü, Kâdirî zikrinde de vardır. İlahilerle kasidelerden sonra ayağa kalkılarak saf oluşturulur ve kıyâm zikrine başlanır. Yine belli sayıda esmâ okunduktan sonra, “kalbî” zikir ile birlikte kudüm, bendir, halile ve nevbe gibi vurmalı sazlar da kullanılmaya başlar. Daha sonra devrâna geçilir ve âyin dua ile son bulur. Dervişlerin bir yere toplanmaları tasavvuftaki “cem” mertebesine işarettir. Bu aynı zamanda “fenâ-yı küllî” makamıdır. “Lâ ilâhe illallah” esmâsını okuyarak dağılmak “cem’u’l-cem” makamına işarettir. Devrânın her bir usûlü bir mânâyı işaretler. Bir şeyhin devrân yaptırış tarzı onun tavr-ı sülûkünü yani rûh-ı insanînin ma’den-i asliyesinden âlem-i şehâdet’e gelişini ve tekrak oraya vuslatını ifade eder. Bu da aynı zamanda vuslatın zevkine ermek ve “kurbet” makamına ulaşmak demektir. Dervişlerin tekke kapısından içeri teker teker girerek, her birinin kendisine münâsib bir yere oturması çeşitli gayb âlemlerinin hakikatlerinde herkesin kendi istidadına göre bir sıfat seçip, zuhur âlemine mevâlid-i selâse (üç ana unsur: cansızlar, bitkiler, hayvanlar) kapısından gelmelerine; halka olmaları ise cennet bahçesine işaret eder.

f. Bedevî Topu: Bedevîlikte esas olan kalbî zikir olmakla birlikte, zamanla cehrî zikir de önem kazanmış, oturarak (kuûdî) veya ayakta (kıyâmî) yapılmıştır. Bedevî âyin sırasında dervişlerin heyecanı artınca, birbirlerine sarılarak zikre devam etmelerine “Bedevî topu” denilmiştir. Zilhicce ayının son haftasında Mısır’da Ahmed Bedevî için düzenlenen mevlid törenleri, yüzyıllardan beri âdeti bir panayır gibi devam etmektedir. Yüz binlerce insanın katıldığı bu törenler, bütün tarikat mensuplarının kurdukları çadır-larda, yaptıkları âyinler ve ikramlar, büyük bir şenliğe vesile olmaktadır.

g. Zikr-i Erre: Prensiplerini Ahmed Yesevî’nin koyduğu Yesevîlik, cehrî zikir usûlünü benimsemiştir. Zikir sırasında ses, boğazdan hızar veya bıçkı sesi gibi çıktığından, buna, zikr-i erre, zikr-i minşârî ve bıçkı zikri gibi isimler verilmiştir. Bu zikrin yapılış şekli şu şekildedir: Zikr-i errenin yolu, iki elini, iki uyluğunun üzerine koyarak, nefesini de göbeğine doğru vererek “hû” deyip nefesi de göbek altından uzatarak, baş, bel, sırt aynı hizaya getirilmek suretiyle, şiddetle “Hayy” diyerek, zikre bu tarz üzere devam etmektir.

3.2.2. Halvet, Çile ve Erbaîn

Seyr u sülûk eğitimi ile zorlu ama rahmet dolu bir yaşam ruhu aşılayan tasavvufun eğitim usullerinden biri de halvettir. Halvete karar verildiğinde müridin halktan ayrı ve uzak bir yere çekilmesi şarttır. Çünkü halktan uzak olunca zahiren ve batinen Hakk’a olan yakınlık artar. Ayrıca bu hazırlık aşamasında halvet süresi boyunca kişiye gerekli olan ilimlerin de öğrenilmesi zaruridir. Bunlar, öncelikle taharet, namaz, oruç gibi temel dinî meselelere dair ilimlerdir. Bunların dışında asıl yönlendirici olan şükür, amel, vera’, zühd ve tevekkülün de bilinmesi gerekir. Mürit halvete çekildiği halvethâne-yi kabir, cübbesini de kefen olarak kabul etmelidir.

Halvet ile sâlikin gönül dünyası aydınlanmaya başlar. Yaşadığı uzlet/yalnızlık ile Hak ile ünsiyeti sağlanmış olur. Sâlikin halvet esnasında gerçekleştirdiği ibadetler, zikirler, tesbihler, virdler, dualar, gözyaşları ve tövbeler içini yıkar. Halvet uygulaması daimi değildir. Kırk günle sınırlıdır. Sâlik gündelik yaşamının önemli bir evresinde şeyhi tarafından halvetle özel bir eğitime tabi tutulur. Halvet nefsi kontrol altında tutma eğitimidir. Sâlikin dünyadan kaçışı, sorumluluklarını terk edişi, Allah’ın nimetlerinden uzaklaşması değil, dünya ve insanlarla ilişkisinde dikkat edilmesi gereken İslâmî çizgiyi benimseme çabasıdır. Halvet eğitimi bir temrin, bir riyâzet ve bir mücâhede eğitimidir. Süflî duygulardan kurtulmanın, fasit fikirlerden uzaklaşmanın, gafleti kovmanın, tembelliği atmanın, duyarsızlıktan kaçınmanın ve gündelik hayatın koşuşturmasında anlamsızlık hastalığından kurtulmanın adıdır. Halvet çiledir, zorluklarla baş edebilme eğitimidir,

sıkıntılara göğüs gerebilmeyi becermektir. Kısaca halvet, ruhbanlık değil aksiyondur.

Tasavvufi terbiye ve ahlâk bölümü içerisinde konu detaylı olarak ele alınacağı için biz burada bazı sûfilerin halvet uygulamalarına dikkat çekmekle yetinmek istiyoruz. Örneğin İmam-ı Gazâlî (ö. 505/1111), hakikati arama süreci sonunda tasavvufta karar kılmış ve içine düştüğü entelektüel krizden, halvetle kurtulmuştur. İmam-ı Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl* adlı otobiyografik eserinde, yaklaşık on yıl insanlardan ayrı halvet hâli yaşadığını ve o yalnızlıklar esnasında kendisine çok şeylerin malum olduğunu belirtir. Gazâlî'nin kardeşi Ahmed Gazâlî de halvet meselesini, tasavvufun önemli bir metodu olarak kabul eder ve bir eserinde genişçe ele alır.

Ahmed Yesevî (ö. 576/1161) altmış üç yaşına geldiği zaman, yeraltında kendine bir mezar kazdırıp çile çıkarmış, halvete girmiştir. Ahmed Yesevî'nin bu uygulaması daha sonra, Yeseviyye tarikatında uygulanan bir metot halinde devam etmiştir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), halvet üzerine müstakil risâleler yazmış, halveti, tasavvufta müridin halktan uzak kaldığı kadar, Allah'a yaklaşacağı şeklinde açıklamıştır.

Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 646/1248)'in de Horasan bölgesinden Anadolu'ya gelişi esnasında uğradığı yerlerde halvete girip çile çıkardığını görmekteyiz.

3.2.3. Seyr u Sülûk

Seyr u sülûk metotlarını ileride detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz için biz burada “Esfâr-ı Erbaa” denilen seyr u sülûk merhalelerini sıralamakla yetineceğiz Şöyle ki:

a. Seyr İtallah: Nefsten gerçek varlık tarafına doğru yapılan seferdir. Bu seyrde sâlik, Hakk'ın sevgisine ermek için farz, vacip ve nafil olarak kendisine emredilen ahkâma sarılır ve gücü yettiği kadar onları ifaya çalışır. Bu seyrdeki sâlik, ‘sâlik bi-nefsihî’dir. Bu sefer, nefis menziline hareket ederek “ufuk-ı mübin’e ulaşmaktır.

b. Seyr Fillah: Sâlikin Hakk'ın ahlâkıyla süslenerek beşerî zaatlardan sıyrıldığı seyr derecesidir. Kulun nafilere devam ile Hakk'ın, kendisinin gören gözü, tutan eli, duyan kulağı olması hâlidir. Bu durumdaki sâlike, ‘sâlik bi-Rabbihî’ denir. Allah'ta seyr, Hakk'ın sıfatları ile vasıflanarak “ufuk-ı a'lâ”ya ulaşmak, vâhidiyet ve cezbe makamı, Hak'ta Hak ile olan yolculuktur. Bâtînî ve ilmî çokluğun yüzünden vahdet perdesinin indirildiği bu seyr, Hakk'ın sıfatlarıyla ahlâklanmak, O'nun isimlerini tahakkuk ettir-

mek suretiyle Hak'ta en yüksek ufka yükselmektir. Bu mertebe Hazretü'l-Vahdâniyye'nin sonudur. Burada aynı'l-cem makamına çıkan kişi, iç ve dış zıtların kayıtlarından kurtulur ve 'Kâbe Kavseyn' menziline ulaşır. Bu noktada ikilik bitmiş, velâyet kemâline varmıştır.

c. Seyr Maallah: Sâlik için "Ahadiyet" mertebesinin idrak edildiği ve cem' duygusunun hakim olduğu seyr makamıdır. Seyrin bu mertebesindeki sâlike, 'sâlik bi'l-mecmû' adı verilir. Allah ile seyrde sâlik, zâhir ve bâtın ikiliğinden kurtulur, velîliğin sonuna ulaşır ve Ehadiyet makamı elde edilir. İkilik hali bulundukça "kâbe kavseyn", yok oldukça "ev ednâ" diye isimlenir. Bu makam Hak'tan tekrar halka dönmeyi ifade eder. Buna fenâ'dan sonra bakâ, cem'den sonra fark da denir. Bu makamda göz vahdette kesreti, kesrette vahdeti görür. Buna göre sülûk, peygamberin örnekleştirdiği hayatı yaşayacak yeteneğe ulaşma cehdidir.

d. Seyr Anillah: Tevhid ve cem' makamına ermiş olan sâlikin teklikten çokluğa, Hak'tan halka yönelişidir. Seyr u sülûkün tamamlanmasından sonra sâlikin irşad amacıyla halkın arasına karışmasıdır. Buna urucdan sonra nüzul; yani manevî yükseliştten sonra tekrar halkın arasına iniş adı da verilir. Bu makam artık irşad makamıdır; sâlik de lâ-sâlik'tir; yani sâlik olmaktan çıkmış, hilafete ehliyet kazanmıştır. Allah'tan seyr sonucu irşad için tekrar halka dönen sâlik, bakâ ba'de'l-fenâ, fark ba'de'l-cem' makamına ulaşmıştır.

Seyr ilallah ve seyr fillah ile velîlik makamına ulaşılırken, seyr maallah ve seyr anillah ile mürşidlik makamı ve yetkisine kavuşulur.

3.2.4. Seyahat

Tasavvufî eğitimin erdirici yollarından biri de seyahattir. Tasavvuf düşüncesinde kişinin durağan ve statik değil dinamik ve hareketli olması önemlidir. O nedenle yatan aslandan gezen tilki yeğdir denilmiştir. Dar çerçevede kalan kişilerin ufku çevresiyle sınırlıdır. Bu gerçeği Mevlana şöyle ifade eder: *"Ah! Bir ağaç yaprakları ve kanatlarıyla hareket edip dolaşabiliyedi! Balta darbelerinden, testere acısından ağrı duymazdı!"*

Kayıtlardan kurtulmanın, mâsivâdan ilgiyi koparmanın ve ulvî gayelere ram olmanın esası yol oğlu olabilmektir. "Seyahat edin ki sıhhat bulasınız", "Çok yaşayan değil çok gezen bilir", "İşleyen demir ısıldır", "Tebdil-i mekanda ferahlık vardır", "Harekette bereket vardır" gibi sözler ile seyahatin bir ruh ve beden eğitimi olduğu vurgulanmaktadır.

Mâneviyât erenleri yolculuk deyince, hac yapmayı, ilim meclislerine uğramayı, cihada katılmayı, sıla-i rahim yapmayı, haksızlığı önlemek için zor-

balanın karşısına çıkmayı, hâllerin inkişafını sağlamayı, mübarek yerleri ziyaret etmeyi, şeyhlerle görüşmeyi amaçlamışlardır.

Bektaşî şairlerden Seher Abdal, bir müseddes-i mütekerrine,

Yine seyyah oluban destime aldım teri

Yine ben azm-i diyâr etmeye kıldım seferi

beytiyle başlar ve âdeta başkalarının zaruret hâlinde çıktığı yolculuğa der-
vişlerin isteyerek çıktığını beyan eder. Meşhur sûfî Bîşr-i Hafî, “*Seyahat*
ediniz, çünkü su seyahat edince güzelleşir, durursa bozulur ve sararır”
derken, Hallâc’ın öğrencisi Şiblî, “*Sefere sefer denilmesi kişilerin huyları-*
nı ortaya çıkarmasından dolayıdır.” tespitinde bulunur ki bu sözleriyle, ki-
şinin karakterinin ya alış-veriş ya da seyahatte belli olacağını beyan eden
nebevî işarete vurgu yapmaktadır.

Nakşibendiyyenin on bir esasından biri de sefer der vatan prensibidir. Yu-
nus Emre kendi tecrübesini aktarırken şeyh edinmek için çıktığı yolculuk-
ta Yukarı illere, Azerbaycan ve Kafkasya sınırlarına vardığından, Rum ile
Şam’a uğradığından, gurbeti yaşadığından şöyle bahsetmektedir:

Ben yürürem ilden ile dost soraram dilden dile

Gurbetde hâlüm kim bile gel gör beni ‘ışk n’eyledi.

Gezdüm Urum’ıla Şam’ı yukarı illeri kamu

Çok istedüm bulımadum şöyle garîb bencileyin

Gurbet ilinde yürürem dostı düşümde görürem

Uyanup Mecnûn oluram gel gör beni ‘ışk n’eyledi.

Kayseri Tebriz ü Sivas Nahcuvan u Maraş Şirâz

Gönül sana Bağdâd yakın âlemlerde dîvâdasın.

İndük Rûm’ı kışladuk çok hayr u şer işledik

Uş bahâr geldi girü göçdük el-hamdüli ‘llâh.

Bedenin yolculuğu kadar ruhun seyr u seferi de önemlidir tasavvuf kültü-
ründe. Ferîdüddin Attâr’ın Farsça destanı olan *Mantıku’t-Tayrî*’nda gayet
güzel bir biçimde simgeleştirdiği ruhun yolculuğu tasavvufta ayrı bir önem
arz etmektedir. Ruhun yolculuğu genellikle yedi durağı kat etmek suretiyle
gerçekleşir. Diğer birçok sûfî gibi Attâr da, yolun sonu diye görünen yere
ulaşmanın, aslında yalnızca bir başlangıç olduğunu söyler. Çünkü Allah’a
yolculuk son bulduğunda, Allah’ta yolculuk başlar.

Allah, daima lâ mekân veya nâ-kücâ-âbâd “yer olmayan yer”de bulunma
özelliliğiyle nitelenmiştir. Kur’ân’da Rabb, “Arş’a istivâ eden” Bir olarak ta-

nınlanır ve Arş'ının bütün evreni kuşattığı ifade edilir. Allah'ın Arş'ı Cennet, Cehennem ve bunlarda bulunan her şeyin ötesindedir, yine de insana şahdamarından daha yakın olan Rabbimiz insan gönlünün derinliklerine yerleşir.

Şu hâlde İlâhî'ye ulaşmada iki yol vardır: Birincisi Kaf dağına veya daha ötekilere doğru seyahat, diğeri ise insan ruhunun deryalarına seyahat. Kuşların Kaf dağına yolculuğunu *Mantıku't-Tayr* 'da bu derece etkili bir biçimde anlatan Attâr, *Musibetnâme* isimli eserini ise sâlikî kırk uzlet makamını aşarak kendi ruhsal derinliklerine götüren bu yolculuk üzerine kurmuştur. Her iki yöntem de meşrurdur. Birisi, ilahî nurun her şeye nüfuz ettiği ve parlaklığı sayesinde her şeyin görünür hâle geldiği ilahî mehabetin yüceliklerine yükselmek; diğeri ise bütün sözcüklerin ifadede başarısız kaldığı, ruhun Tanrı'nın engin deryasına dalarak, derin bir vecd içinde kendisini kaybettiği karanlık derinliklere inmektir.

3.3. Maddî Unsurlar

Tasavvuf cereyanının tarikatlar şeklinde müesseseseleşmesiyle birlikte, zamanla tarikatlara mahsus birtakım maddî unsurlar teşekkül etmiştir. Tarikat mensuplarının bir araya geldikleri tekke ve zâviyeler, hususi kıyafetler, zikir ve sema esnasında kullanılan musiki aletleri bunlardır.

3.3.1. Tekke

Tekke, Farsça bir kelime olup dayanılacak ve sığınılacak yer ve makam gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî bir ıstılah olarak; dervişlerin ve tarikat ehlinin toplanıp şeyh veya halifesinin gözetimi altında zikir, âyin veya ibadet ettikleri, seyr u sülûk ile meşgul oldukları, nefis terbiyesi gördükleri, ruhen ve ahlâken eğitilip olgun ve yetkin kişiler haline geldikleri yere verilen isimdir. Tekkeler, aynı zamanda tasavvuf erbabının oturmaları ve gerektiğinde oralarda kalabilecekleri, hatta taşradan gelen dervişlerin ikamet edebileceği özel odalar ve yemek yiyebilecekleri mekânları olan yerlerdir. Küçük tekkelere “zâviye”, büyüklerine de “dergâh veya “hânkâh denilmektedir. Hankâh, tarikatların merkez zâviyesi olup içinde tarikatın kurucusunun türbesi de bulunan büyük bir binayı ifade eder. Örneğin Bektâşîlerin “Pîr Evi” dedikleri Hacı Bektaş'taki Hacı Bektaş-ı velî Zâviyesi bir hankâhtır. Buna göre “tekke”, daha çok şehir ve kasabalarda hankâhtan biraz küçük zâviyelere denilmektedir. Bütün tekkelerin bağlı bulunduğu ve merkez tekke durumunda olana da “âsitâne” denilmektedir. “Dergâh” ve “âsitâne”, özellikle Mevlevîlerin zâviyeleri hakkında kullanılmaktadır. Zira “âsitâne”, içinde Mevlevî dervişlerinin talim ve terbiye gördükleri, “çile” çekerek “dedelik” payesine eriştikleri merkezî durumda olan büyük dergâh anlamına gelmektedir.

3.3.2. Tarikat Kıyafetleri

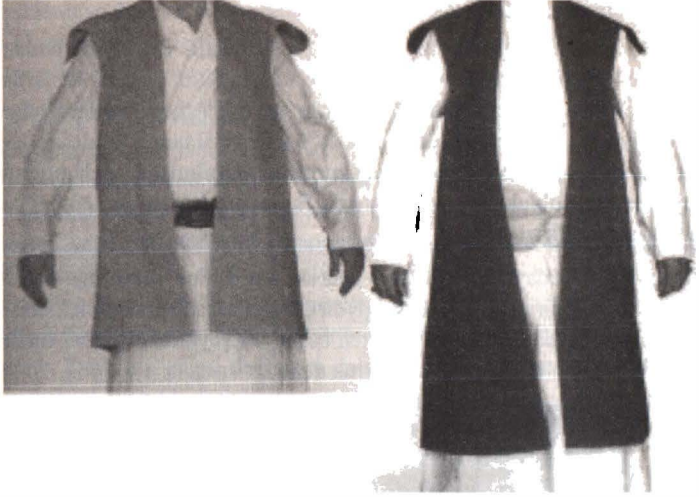
Her tarikat kendine mahsus bir kıyafet geliştirmiştir. Bu kıyafetlerden bir dervişin hangi tarıkata mensup olduğu anlaşılabilir. Bazı tarikatlarda kıyafete çok önem verilmiştir. Mevleviyye ve Bektâşîyye bunlardandır. Nakşbendiyyede kıyafet meselesine fazla önem verilmemiş, sade ve temiz giyinmekle ve bazen başa sarkı sarmakla yetinilmiştir. Melâmîlerin ise kıyafete karşı oldukları görülmektedir. Bu kıyafetlerden bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Hırka: Mürid adayı, şeyhine biat ederek mürid olur. Müridliğe kabul edilen talibe belli bir usulle bir hırka giydirilir. Buna irade, müridlik hırkası denir. Bundan başka bazıları teberrüken başka bir şeyhten diğer bir hırka daha giyinebilirler. Buna hırka-i teberrük denir.



Tarikat cihazlarından bir unsur olarak hırka, dervişlerin toplu zikir yaptıkları esnada giydikleri yeleğe verilen addır. Hırka giymenin, tarıkata girmek gibi bir anlamı vardır. Hırka giymek, mürid adayını şeyhin kabul ettiğinin, dolayısıyla Hakk'ın da kendisini kabul ettiğinin simgesidir. Bu durumdaki kişi artık tarikatın aslı üyesidir. Bu yüzden hırka, müride törenle giydirilir ve her tarikatın kendisine mahsus bir tarzı vardır. Hırka giydirmek, çeşitli tarikatlarda, birine şeyhlik veya halifelik vermek anlamında da kullanılır.

b. Haydarî: Fukarâ dervişlerin ve kalenderlerin hırkanın altına giydikleri kolsuz ve boyu göbeğe kadar olan kıyafettir. Bu kıyafetin "Haydarî" olarak isimlendirilmesi, ilk giyen kişinin ismine izafe edilmesi sebebiyledir. Bunu ilk olarak Dimyat'ta defnedilmiş Kalenderi şeyhi Şeyh Cemâleddin Sâvî'nin halifesi Şeyh Haydar giymiştir.



c. Habbe: Tane demektir. Akik veya Necef taşından yapılmış fındık büyüklüğünde taşlara verilen isimdir. Haydariyyenin sağ veya sol tarafına takılır.

234

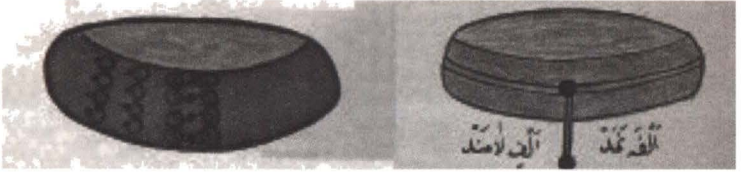


d. Tennûre: Belden yukarısı dar, aşağısı geniş ve topuklara kadar uzanan, yakasız, kolsuz, önü bele kadar açık derviş elbisesidir. Mevlevîlerde biri “hizmet tennûresi” diğeri de “semâ tennûresi” olmak üzere iki türlü tennûre vardır. Birincisini çilesini bitirmemiş ve hücre sahibi olmamış, mutfak gibi yerlerde hizmet görenler giyer ve koyu renklidir. İkincisi ise genellikle beyazdır ve semâ esnasında giyilir. Bunun etek kısmı oldukça geniştir.



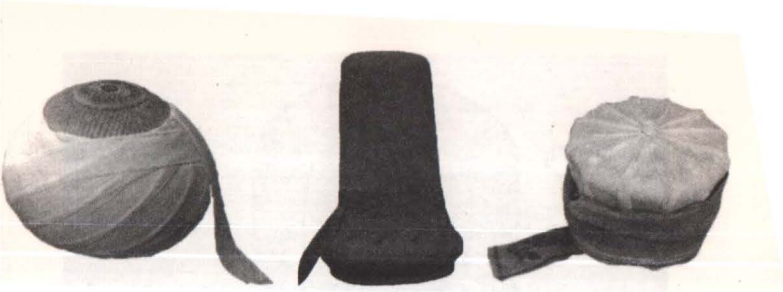
Mürşid huzurunda bulunup hizmet eden dervişin tennûre giymesi, “ölmeden önce ölünüz” hadisi gereğince, “ölmeden önce öldüm, sırtıma giydiğim tennûre ahiret gömleği, hırka kefenimdir” demesi anlamına gelir. Ehlullah huzurunda zikir halkası, sema ve murakabe için özel tennûre giyilmesi, “Zikrin nuru ile nurlandık. Sırtımızdaki yani tenimizdeki gömleğimiz bizimle beraber nur yani ‘pürnür’ olmuştur.” sözüne işarettir. Bu giysiye nur ile dolmak anlamına gelen “tennûr” denilmiştir. Yalan söylememek, zina etmemek, haram yememek ve hırsızlık yapmamak tennûreyi giymenin şartları olarak kabul edilmektedir.

e. Kemer: Bir defaya mahsus olmak üzere şeyh tarafından dervişe tekbirle kuşatılan, şeyh ve tarıkata bel bağlamayı sembolize eden, beş altı parmak genişliğinde, yünden dokunmuş, kenarları deriyle çevrilmiş kalın kuşağa denir. Kemer kuşanmış olana “kemer-beste” denir. “Kemer sıkmak” tabiri, kendini canla başla tarıkata vermek anlamında kullanılır. Kemer, hizmete bel bağlayışı temsil eder. Bektâşi ananesine göre Hz. Ali on yedi oğluna kemer, kuşak ve silah kuşatmıştır. Bunlar “on yedi kemer-beste” diye anılır.



Dervişlerin çeyizleri arasında bulunan “gayret kemeri”, “elif-i nemed”, “şedd-i şerif”, “kanberiyet”, “tiğ-bend” ve “palhenk” diye bilinen bel kuşaklar, çeşitli tarikatlar tarafından kendi yollarını ve makamlarını belirtmek üzere kuşanılmıştır.

f. Tâc: Tarikatlarda şeyhlerce giyilen özel başlıklara tâc denir. Tarikat başlıkları tâc-ı şerif ve fahr olarak da anılır. Kimi tarikatlar ise tâclarına kendilerine özel isimler vermeyi yeğlerler. İlk dönemlerde mutasavvıflar ayrı bir başlık giymezlerdi. Ama sonradan, diğer insanlardan kendilerini ayırmak için, tâc adı verilen başlıklar kullanmaya başladılar. Tâc giyen ilk mutasavvıfın Ebû Kasım Ali el-Cürcânî (11.yy) olduğu söylenir. Ebû Kasım’ın bu davranışı zamanla mutasavvıflar arasında yaygınlaşarak gelenekleşmiştir.



Tâçların üst kısmına kubbe, başa geçen kısmına lenger adı verilir. Ayrıca üzerine destâr denen bir sarık sarılır. Yaygınlaşmasından sonra tâç ve destâr da hırka ile birlikte “cihâz-ı tarîkat”, diğer bir deyişle mutasavvıflara özgü giysiler arasına katılmıştır.

Zamanla tâçların biçimi, rengi değişerek farklılaşmış, tarikatların birbirinden ayrılmasını sağlayacak bir yapı kazanmıştır. Tâçların renkleri, terkleri/dikişleri, destarları/sarık bezi farklı birer anlam ve sırlar içermektedir.

Tarikatlarda tâç, “tekbirleme” denilen özel tören ve dualarla giydirilirdi. Mevlevilik ve Bektâşîlik dışındaki tarikatlarda müridler tâç giyemezler, arkıye (arakiye) giyinirlerdi. Arkıye de tâç gibi tekbirlenerek giydirilirdi.

g. Gül: İki karış uzunluğunda, ucu yassı, avuç içi büyüklüğünde demir bir çubuktur. Rifâî dervişleri bunu mangalda kıpkırmızı olunca çıkarırlar, zikrederken yalaya yalaya soğuturlar.

237



ğ. Deste-gül: Dar ve düğmesiz kollu, kolların bedene eklendiği yerler âdeta japone, önü açık, bele kadar gelen ve boya nispetle elif nemedin yarısına varan, ince kumaştan yapılmış dar bir yelectedir. Ön kısımda, sol tarafta, aynı kumaştan bir parmak uzunluğunda bir şerit vardır ki bu şerit, elifi nemedde sokulur.



Mevlevî tarikatında “tennure” üzerine giyilir. Destegül’ün bir çeşidinde ise boy uzunluğu dizlere kadar olur. Bu çeşit destegül, ya dar kollu ya da haydarî gibi kolsuz olabilir. Destegül aba içinde giyilir. “Destegül”; taze görünüşlü ilkbahar güllerinden oluşan demet anlamına gelir.

h. Seccâde ve Post: Kuzu, koyun, keçi, geyik ve ceylan derisinden yapı-
lup üzerine oturmaya yarayan ve evlerde sıkça rastlanan “post”, tarîkatta
tarîkat pîrinin makamı anlamında kullanılır. Şeyhin oturduğu post, tarîkat
pîrinin makamıdır. Şeyh o posta oturmakla pîri temsil etmiş olur. Bundan
dolayı şeyhe “post-nişîn” de denir. “Post kavgası” tabiri de genel anlamda
halk arasındaki makam mevki kavgası için kullanıldığı gibi, tarîkatlarda ba-
zen vaki olan şeyhlik kavgası için de kullanılır. Post anlamında “seccâde”,
“post-nişîn” anlamında “seccâde-nişîn” tabirleri de kullanılır.

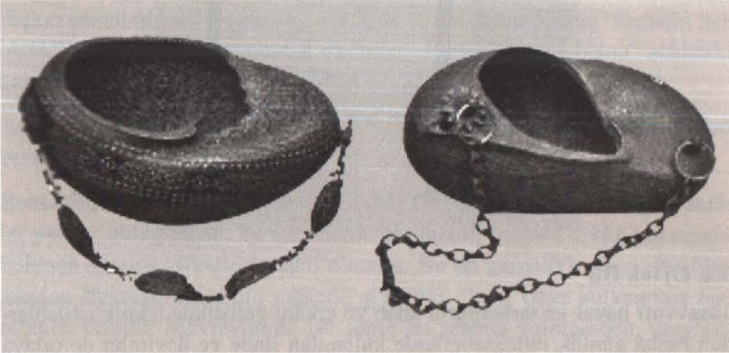




“Seccâde” pamuktan, yünden ve hasırdan yapılan, dört köşeli yer örtüsüdür. Namaz kılmak için kullanılır. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarına işaretle seccâdede de dört köşe bulunmaktadır. Seccâde üzerine post konur. Seccâdeye oturmak şeyhlik makamının, posta oturmak müridlik makamının alametidir.

1. Keşköl: Bir nevi çanaktır. Büyük Hindistan cevizinden yapılır. Hindistan cevizinin üstü kesilir, içi oyulur, iki ucuna bir ip bağlanarak tutulur. Bazı dervişler bununla dolaşır, yiyecek toplayıp tekkeye götürür.

239



Gezgin dervişler keşkölü çölde su kabı yaparlar. Kuyu olan yerde kova olarak kullanırlar. Susadıkları zaman bardak ve maşrapa olarak kullanırlar. Abdest aldıklarında ibrik olarak kullanırlar. Aç kalırlarsa ve muhtaç düşerlerse “şey’en lillah(Allah rızası için)” diyerek kumbara olarak kullanırlar. Nakşbendiyye tekkelerinde içine şeker, hurma, üzüm, incir gibi tatlı yiyecekler konulur ve zikrullahtan sonra “ala berekatillah!” diye ikram etmek üzere şekerlik olarak kullanırlar.

İ. Teber ve Nîze: Teber ve harbe, yani nîze ve nacak derviş çeyizlerindendir. Teber, dervişlerin yanında taşıdıkları baltaya verilen addır. Ağzı, sapının en üst ucuna varır. Esasen bir savaş aletidir. İki yüzlü olanı da bulunur. Fukarâ dervişlere, mürşidi tarafından seyahat izni verildiği zaman, bu izinle beraber tekbir ve gülbank okuyup eline teber verilir. Derviş bunu şehirde, çölde, dağda gezerken taşır, hayvan ve haşeratı uzaklaştırmak için de kullanır. Nîze, nacak ve şiş de aynı gaye ile kullanılır.



3.4. Ortak Dil

Tasavvufi hayat ve tarikatların âdâb ve erkânı geliştikçe teknik ıstılahlardan başka günlük münasebetlerde kullanılan ifade ve deyimler de ortaya çıkmıştır. Bu deyimler için özellikle Mevlevîlik ve Bektâşîlik zemin hazırlamada önemli fonksiyonlar icra etmişlerdir. Bunların bir kısmı şöyledir:

Agâh Etmek: Farsça, uyandırmak anlamına gelmektedir. Mevlevî tarikatında mutfakta görev yapan iç meydancının, sabah ezanından evvel, tekke odalarında yatanları kapılara vurarak “agâh ol dedem” diyerek uyandırmasıdır. Bu uyandırma gece teheccüd namazı için olurdu. Farsçada bu kelime, “uyanık” manasına gelmektedir. Mevlevîlerde uyuyan kişiyi ür-

kütmeden uyandırınak **tarikat** edeplerindendir. Bu uyandırma işi bir başka uygulanış şekliyle şöyleydi: Uyuyan dervişin hafifçe yastığına el ucuyla sağ elin parmak uçlarıyla vurulur ve yavaş bir sesle, adıyla hitap edilerek “derviş... ağâh ol!” denilirdi ki bu, uyandırma demektir.

Al Kûlahını Eyvallahı İçinde: Dayanılmayacak hallerde söylenegelen bir atasözü. Dayandığı yer olarak şu olay anlatılır: Çabuk sıkılan biri derviş olmuş, teslimiyet gereği her emre eyvallah demeyi öğrenmiş. Ancak zamanla, emirler ağırlaşmaya başlamış, ağırlaştıkça de canı sıkılmış. Günün birinde şeyh, dervişe yine zor bir iş buyurunca başındaki kûlahı çıkarıp şeyhin önüne koymuş “al kûlahını eyvallahı içinde” demiş ve başı açık olarak tekmeden çıkıp gitmiş.

Allah Derdini Artırsın: Süfilere göre, dert, gerçek aşktır. Dert, gerçeğe ulaşma derdidir. Bu bakımdan herhangi bir can, bilhassa tarîkate yeni intisab eden bir kişi bazı hallerde maruz kalır, cezelere uğrar, yanar, yıkılırsa başındaki maneviyât öğretmeni veya duası makbul büyüklerden birisi ona “Allah derdini artırсын” diye dua eder. Yunus Emre’nin Dertli Dolab’ındaki inleyiş ifadeleri, aynı dertten zuhur etmiştir. Kısaca bu söz, dıştan bakıldığında ilenme (beddua) gibi görünüyorsa da, hakikatte hayır duadır.

Aşk Olsun: Bazı tarikatlarda özellikle Mevlevî ve Bektâşilerde selamlaşmadır. Hoş geldin, afiyet olsun yerine kullanılırdı. Buna “eyvallah” veya “aşkın cemal olsun” diye cevap verilirdi. Bunu işiten dilerse “cemalin nur olsun” derdi. Nihayet muhatab da bunu “Nurun âlâ nur olsun” şeklinde karşılırdı. Bu ifade aşk ve vecdin artmasını istemek için kullanılırdı.

241

Aşk-ı Niyâz: Mevlevîler, “nasılsınız?” diyenlere “aşk-ı niyaz ederiz” diye cevap verirdi.

Bektâşinin Çapası, Mevlevînin Çivisi: Bektâşî tekkelerine bağlı vakıflar pek az olduğundan, bu tekkelerde en önemli hizmet, tekke yakınında bulunan arazide ziraatle meşgul olmaktır. Bu da genellikle çapa ile olduğundan Bektâşî müridinin tekkede göreceği ilk iş, çapa kullanmayı öğrenmek olurdu. Mevlevîlerde ise semâ ön planda geldiğinden, dervişin ilk öğrenmesi gereken uygulama semâ idi. Semâ da, “semâ tahtası”nın üstünde öğretilirdi. Bu tahtanın ortasında, ayak koymak için bir çukur bulunurdu. Ayağı sabit tutmak için de, çukur’un ortasında, müridin sol ayak başparmağı ile orta parmağı arasında tutması gereken bir çivi, vardı. Semâ öğrenmek isteyen için bu çivi, oldukça önemli ve usulüne uygun şekilde yapması gerekli ilk iş olduğundan, tıpkı Bektâşilerdeki çapa mesabesinde tutulmuştur. Böylece “Bektâşilerin çapası, Mevlevîlerin çivisi” deyiimi ortaya çıkmıştır.

Benliğime Lanet: Tasavvufî terbiyede, cemiyette “ben” diye konuşmak edebe aykırı sayılıp, nezaketsizlik kabul edildiğinden, bunun yerine, “ben-deniz” veya “fakir” denilerek söze başlanırdı. Yanlışlıkla, söz sırasında ben denilirse, hemen arkasından, “benliğime lanet” sözü eklenirdi. “Eûzü bil-lahi min ene”.

Bir Gömlekten Baş Göstermek: Bektâşî tabiridir. Musâhib olanlar hakkında söylenir. Tarîkata bereberce giren iki derviş (can) tıpkı bir gömlekten veya bir bedenden iki baş göstermiş gibidir. Canları, imanları ve ikrarları birdir. Bu kardeşliğe (birliğe) her zaman riayet etmek zorundadırlar. Bu, İslâm’daki kardeşlik espirisini anlamaya giriş mahiyetindedir.

Boş Gelen Boş Döner, Boş Gelen Boş Gider: Mürşidin huzuruna varlıktan soyunarak gelmek her türlü kibir, gurur ve nefsi davadan sıyrılarak gitmek gerek. Bu şekilde giden kişinin, mürşidiğin duası ve himmet nazarıyla ruhuna sirayet eden nefis pisliklerinden kurtulacağı; dönüşte, varlığın yerini, yokluğun ve fakrın alacağı kabul edilir. Bu atasözü ayrıca, mürşide ve dostlara hediyesiz gitmemeyi öğütler. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v.) *“Hediyeleşiniz ki aranızda sevgi oluşsun”* buyurur. Hediyesiz, boş gitmek, sevgi teşekkülüne mani bir husus olarak düşünülür.

Pabucu Dama Atılmak: Eskiden esnaflar, fütüvvet teşkilâtı bünyesinde bir tarikat şeyhine bağlı idiler. Esnaftan biri, fütüvvet terbiye ve âdâbına aykırı bir davranış sergilerse (meselâ, bağlı olduğu loncaya aidatını ödemezse, hile yaparsa, ahlâksız bir iş yaparsa) dükkanının önünde, fütüvvet erenlerinin, şeyhinin ve ahî babanın huzurunda, ayakkabıları çıkarılarak niyaz durumunda muhakeme edilir. Suçlu olduğu sonucuna varılırsa, pabuçları dükkânın damına atılır. Dükkânı belirli bir zaman için veya sürekli olarak kapatılır, ticaret ve san’attan men edilirdi. Pabucu dama atıldı, artık işi bitti manasına gelir.

Seyyah Vermek: Bektâşî ve Mevlevî tabiridir. Cezalandırılmak istenen veya ilerlemesi arzulanan dervişlere, seyyah verilirdi. Bektaşîlerde, seyyah verilen dervişin eline somun verilirken, Mevlevîlerde dervişin ayakkabısı dışı doğru çevrilirdi. Ceza olarak seyyah vermek, “Ser ü Pay” dan daha hafifti.

Sincede Büzür Bitmez: Sin, Türkçe’de mezar anlamına gelir. Büzür/bizir de, Arapça tohum demektir. Bu şekilde, atasözünün anlamı “mezarda tohum bitmez” şeklinde olur. Erbâb-ı tarikat, sır konuşulurken, yanlarında yabancı birisi varsa, bu atasözünü söyleyerek susulmasını ihtar ederler.

Sora Sora Kâbe Bulunur: “isteyen ve istediği konuda ciddî olan, hedefine ulaşır” (men talebe ve cedde vecede) kelâm-ı kibarında ifade edildiği

gibi, Kâbe'ye ulaşmayı gaye edinen kişi sora sora ona ulaşır. Arapça'da "suâl", hem sormak, hem de istemek manasınadır.

Sûfiler arasında kullanılan tasavvufî deyim ve ifadelerden diğer birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz:

Abdal tekkede hacı Mekke'de
 Dokuz abdal bir kilimde uyur, iki padişah bir iklime sığmaz
 Tekkeyi bekleyen çorbayı içer
 Âşığa Bağdat sorulmaz
 Deve hacı olmaz gitmekle Mekke'ye, eşek derviş olmaz su taşımak-
 la tekkeye
 Dilsiz de olsa kâmil belli olur
 Erenlerin çerağı nefesle sönmez
 Garip kuşun yuvasını Allah yapar
 El işte gönül oynasta
 Hırka altında er yatar
 Kul bunalmayınca Hızır yetişmez
 Kalbden kalbe yol vardır
 Kerâmeti kendinden menkul
 Kılavuzsuz menzil alınmaz
 Gündüz külahlı gece silahlı
 Mahabbet şirketi/ortaklığı kabul etmez
 Kanlı gelsin katil gelsin nefes öldüren gelmesin
 Bir post bir dost
 Sülûk değil, şişede sülûk görmüş
 Şeyh olmak kolay derviş olmak zor
 Şeyh uçmaz dervişleri uçurur
 Vakıf sabunu yiyen farenin gözü kör olur
 Virdi olmayanın varidi olmaz
 Yedi kat binadan düş, erenlerin gözünden düşme

4. Tarikatlarda Âdâb ve Erkânın Oluşumu

Ali Bolat

Tasavvufî zamana, mekâna, muhataba, hale ve makama göre belirlenen "âdâb" vardır. Sûfilerin uydukları ve uyguladıkları kurallara âdâb-ı sûfiyye, tarikat ehlinin benimsediği esaslara "âdâb-ı tarikat", "âdâb ve erkân", şeyhin dikkate alması gereken kaidelere "âdâb-ı şeyh", müridin

tabi olması gereken kurallara da “âdâb-ı mürid” adı verilir. Bu kurallar bütününe uymamak, manevî eğitimde başarısız olmayı ifade ettiğinden usûl, âdâb olmaksızın vuslatın gerçekleşemeyeceği benimsenmiştir. Sûfiler biri zahirî (şer’î) diğeri de batınî olmak üzere iki türlü âdâbdan bahsederler. Zahirî/şer’î âdâb tasavvufun temelidir. Batınî âdâb ise tefekkür ve kalbin halleriyle ilgilidir.

Konumuzla ilgili bir diğer tabir âdâbü’s-sülûk olup, sûfilerce keşf ve müşahede makamına ermek isteyen kişinin riayet etmesi gereken kurallar bütünüdür ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bunun için sâlik bütün amelilerini şeriatin gereklerine, sünnetin kriterlerine uydurmalı, nefsinin maddi kirlerden arındırmalı, batınını cismanî kayıt ve kaygılardan kurtarmalı, mahlukatı fenâ gözüyle görerek kendisini Allah’tan alıkoyacak her şeyden kaçınmalı, bu arada yaptığı ameli bir mükafat beklentisi ile değil, sırf Allah rızasını gözeterek ifa etmelidir. Bu manada Ebu Hafs Haddâd, “Tasavvuf baştan aşağı âdâbdan ibarettir” sözüyle, her vaktin bir edebi olduğunu, vakitlerle ilgili her edebi gözetenin Hakk’ın katına daha da yaklaşıcağını ifade etmiştir (Sülemî, 1969:119). Serrâc Tûsî de sûfilerin diğer zümrelerden bir usûl olarak benimsemiş oldukları âdâb-erkân ile ayırdıklarını şu şekilde belirtmiştir:

“Sûfilerin sefer, ikamet, hareket, hal ve durumlarına göre birtakım edebleri vardır. Bu edebler onların usûl ve şekil bakımından başkalarından ayrıldıkları, kendilerine has özel durumlarıdır. Ayrıca onların birbirlerine olan üstünlükleri de edeb sayesinde olmaktadır” (Serrâc, 1960: 196).

Allah’a ulaşan yolların sayısız olduğunu kabul eden sûfilere göre herkesin vuslatı ayrı bir metod, usul ve yol ile gerçekleşebilir. Zira “*Bizim yolumuzda mücahede edenleri biz yollarımıza ulaştırırız*” (Ankebût, 29/69) âyeti de bu kesrete, farklılığa işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle sâliklerin meslekleri ibadet ve taate, riyazet ve perhizkarlığa, halvet ve inzivaya, seyahat ve sefere, hizmete, mücahede ve çileye, melâmete, sohbette bulunmaya vs. öncelik verecek şekilde çeşitli olabilir. Benimsenen yol hangisi olursa olsun, şeriat ile izah edilebiliyorsa hak olarak kabul görülmüştür. Sûfilerin sıklıkla vurguladıkları bu hususu örneğin Ebü’l-Abbâs İbn Atâ, “*Kim şeriatın emirlerine bağlı kalırsa Allah onun kalbini marifet nuruyla aydınlatır. İşlerinde, fiillerinde ve ahlâkında Hz. Peygamber’e uyma makamından daha şerefli bir makam yoktur*” (Sülemî, 1969:268) sözüyle dile getirmektedir.

Tekkelerin kurulmaya başlamasıyla, bu mekânlara özgü düzenlemeleri de içeren birtakım âdet ve görenekler oluşmaya başlamıştır. Günlük hayatta-

ki konuşma tarzından uyumaya kadar, dervişin bütün hayatını tamamıyla kuşatan bu kurallar tarikatların teşekkülüyle daha da belirginleşmiş, neticede her tarikatın kendine has usûl, esas ve istilahâtı oluşmuştur. Sûfiler, toplumsal hayatlarında önem verdikleri zikir, biât, vird, kıyafet, insan ve eşyaya muamele konularında Kur'ân'da bildirilen veya Hz. Peygamber tarafından uygulanan usulleri esas almışlar; bunlara zamanla tevhid düşüncesine uygun olarak sembolik anlamlar da yüklemişlerdir. Sözgelimi âdâb-erkân yönünden en zengin tarikatların başında yer alan Mevlevilik'te muhibbin, tarıkata girmek istemesi, dervişin çileye başlaması, çilesini tamamlaması, sikke giydirilmesi, şeyhlik icazetnamesi alınması, halifelik verilmesi, Mesneviyanlık icazetnamesi verilmesi, Mesnevi okunması, yemeğin matbahtan alınması, toplu olarak yolculuğa çıkılması, ölünün defni belirli törenler ile yapılmakta olup, bu törenlerde her hareketin bir anlamı bulunmaktadır.

Hatırlanacağı üzere, manevî kardeşlik bağıyla birbirine bağlanan sûfilerin bir araya gelerek sohbet ettikleri, zikir yaptıkları ve zaman zaman inzivaya çekilerek ibadetle meşgul oldukları hankâhlar II./VIII. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlanmıştır. Sonraki dönemlerde dergâh, tekke, zaviye gibi isimlerle de anılan bu tasavvuf merkezlerinin düzenli biçimde çalışması ve amacına uygun faaliyetlerde bulunması için uyulacak kurallar belirlenmiş, hatta buna dair müstakil eserler kaleme alınmıştır.

Mutasavvıfların sohbetlerinde bulunanların, bir şeyhe bağlananların ve tarıkata girenlerin uymaları gereken âdâb ve erkândan, sülûk eğitimi esnasında yerine getirilmesi gereken esaslardan bahseden, bu itibarla müridlere yol göstermek üzere kaleme alınan eserlere genel olarak “Âdâbü'l-Mürîdin”, “Vesâyâ”, “Tarikatnâme”, “Hurde-i Tarikat”, “Mi'yâr-ı Tarikat” gibi isimler verilmiştir. Bu tarz eserlerin geçmişi tarikatların teşekkülünden öncesine kadar uzanmakta olup, bunlar içerisinde Haris b. Esed el-Muhasibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs* ve *Kitabü'n-nesâih*, Hakîm Tirmizî'nin *Âdâbü'l-mürîdin* ve Abdülvehhab Şarani'nin *Edebü'l-mürîd* adlı eserleri örnek olarak zikredilebilir. Bunun yanı sıra tasavvufa dair genel mahiyet-teki eserlerde de “âdâbü'l-mürîd” bahislerine yer verildiği görülmektedir. Sözgelimi Serrac et-Tûsî, *el-Luma*'ında “Kitabü Edebî'l-Mutasavvife” başlığı altında bu konuya yer verirken, Kuşeyrî, *Risâle*'sinde özellikle eserin son bölümünde mürid olmanın âdâbına değinmiş, Ebû Tâlib Mekki de *Kütü'l-kulûb*'unda müridlerin uymaları gereken âdâba dair bir bölüm ayırmıştır. Bu kaynaklarda daha çok, abdest ve temizlik, namaz, zekat ve sadaka, oruç, hac, hizada ve seferde dervişlik, sohbet ve arkadaşlık, yeme-içme, semâ ve vecd, giyim-kuşam, kesb ve sebeplere sarılma âdâbı gibi

sâlikin manevî yönünü disiplin altına almanın yanında, günlük hayatını da tanzim etmeye yönelik âdâb konu edilmiştir. Bununla birlikte Ebû Said Ebû'l-Hayr'ın (ö. 440/1049) tekke âdâbını sistematize etmesiyle birlikte, konuya ilişkin kaleme alınan eserlerde yeni bir çığır açılmıştır. Bu çerçevede bize ulaşan müellefât içerisinde Ebû'n-Necib es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1167) *Âdâbü'l-mürîdin* adlı eseri dikkat çekmektedir. Burada müridlerin âdâbı ayrıntılı bir şekilde ele alınmışsa da, tekke ve tarikat nizamı tam anlamıyla ortaya çıktıktan sonra bu mekanlarda uyulması gereken esaslar, Şihabüddin Sühreverdî (ö. 632/1234) tarafından, *Avârifü'l-ma'ârif* inde tesbit edilmiştir. Nitekim bu eser hemen hemen bütün tarikatlar için adeta bir tarikat ilmi hali mesabesinde kabul görmüştür.

Tasavvuf tarihinde âdâba dair dile getirilen hususların genel ahlâkî prensiplerden, özellikle tarikatların teşekkülüyle birlikte somut ve daha mevzî'î esaslara doğru bir seyir takip ettiğini söylemek mümkündür. Sözgelimi tarikatların teşekkülünden önce abdest âdâbına dair, şekli unsurların yanında birtakım batınî hususlara dikkat çekilirken, özellikle tekkelerin yaygınlaşmasıyla birlikte, abdest almadan önce misvak kullanmak, uzuvların yıkanması esnasında okunacak dualar gibi sâir zahiri düzenlemelerin üzerinde durulduğu görülmektedir.

Bu tarihsel seyri ifade etmek üzere, sözgelimi Haris b. Esed el-Muhasibî, Allah'ın Kitabında, Peygamberin sünnetinde ve ümmetin icma'ında, insanın kendi arzu ve isteklerine uymasının onu doğrudan hakikatten alıkoyacağını, bu nedenle önce nefsini hevâdan arındırması ve tasavvuf âdâbına sarılması gerektiğini, kendisinin de bu şekilde hareket ettiğini ifade etmiş ve bu yolda nefsin geçirdiği tecrübeleri;

- a. Mal sevgisinden kaynaklanan tehlikeler,
- b. Helal rızık kazanmanın zorlukları,
- c. Cimrilik,
- d. Dünya musibetleri ile mutlu olmak,
- e. Amellerle övünme,
- f. İbadetleri yerine getirirken içine düşülen gaflet halleri,
- g. Övgünün tehlikeleri,
- ğ. İlmin afetleri,
- h. İyilikleri gizli yapma ve şöhretten uzak durma şeklinde sıralamıştır.

Kuşeyrî de, tasavvuf âdâbının unsurlarını belirlerken, Şeyhi Ebû Ali Dekkâk'tan naklen, sâlik ile Allah Teâlâ arasında sağlam bir itikad, boş zaman ve şüphelerden arınmış bir kalb, bid'atlerden uzak durma ve sağlam

delillere dayalı ilimle amel etmenin bu yola girişte temel şart olduğunu ifade etmiş ve yaklaşık olarak, Muhasibî'nin yukarıda zikretmiş olduğu esasları yinelemiştir. Bunun yanında Kuşeyrî, manevî yolculuğun sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için kâmil bir şeyhin terbiyesinde yetişmenin önemine de işaret etmiştir.

Tekkeye gelmeyi, sohbet katılmayı, vaaz dinlemeyi, semâ ve raks yapmayı, burada yemek yemeyi ve davetlere katılmayı belli usullere bağlayan Ebû Said Ebû'l-Hayr, tekke mensuplarının uymaları gereken âdâbı şu şekilde zikreder:

- a. Elbiseleri temiz olmalıdır,
- b. Mescidde âdâbına uygun oturmalıdır,
- c. Namazlarını ilk vaktinde cemaatle kılmalıdır,
- d. Gece namazlarına devam etmelidir,
- e. Seherlerde tevbe-istiğfâr ile meşgul olmalıdır,
- f. Tan yeri ağardıktan güneş doğana kadar Kur'ân okumalı, dünya kelamı söylememelidir,
- g. Akşam namazıyla yatsı arasında zikirle meşgul olmalıdır,
- ğ. Muhtaçlar ve zayıflarla ilgilenmeli, onları incitmemelidir,
- h. İzin almadan bir şey yememelidir,
- ı. İzin almadan seyahate çıkmamalıdır.

Ebû Said Ebû'l-Hayr'a göre bu kurallar aynı zamanda Ashâb-ı Suffe'nın sünnetidir. Hankâhın mensupları da suffe ehlinin yolundan gittikleri için bu kurallar onlara farz hükmündedir (İbn Münevver, 2003:325-326).

Ebû'n-Necib es-Sühreverdî *Âdâbü'l-mürîdîn* adlı eserinde tasavvufun zahirinin edebi yerine getirmek, batınının da hal ve makamları katederken Hak'tan ayrılmamak olduğunu ifade etmiş; daha sonra da tarîkata yeni girmiş olan müridin yerine getirmesi gereken âdâba dair, nefsi tanıma, sohbet âdâbı, yolculuk âdâbı, giyinme âdâbı, uyku âdâbı, semâ âdâbı, evlenme âdâbı, hastalık âdâbı ve ruhsatları kullanma âdâbı gibi müridin günlük hayatını düzenleyen ilkelere yer vermiştir.

Şihabüddin Sühreverdî de bu yolda riayet edilmesi gereken âdâbı şu şekilde sıralamıştır: Ribat ve tekkelerde yaşayan dervişlerin özellikleri, sefer ve ikamet âdâbı, seferden dönme âdâbı, evlilik ve bekarlık, semâ âdâbı, hal-vete girme âdâbı, taharet âdâbı, abdest âdâbı, namazın âdâbı, orucun âdâbı, yeme-içme âdâbı, gece namazı ve âdâbı, gündüzün âdâbı, şeyhin riayet edeceği âdâb, sohbet ve kardeşliğin âdâbı... Sühreverdî'ye göre sâlikin her

işinde âdâba riayeti zâhîrin yanında bâtınını da ıslah etmeyi amaçlamaktadır. Sözgelimi, abdestin farzları ve sünnetleri bellidir. Ancak, ona göre havâs nazarında abdestin bunun dışında da riayet edilmesi gereken âdâbı vardır. Bunlar:

- a. Uzuvarı huzur-ı kalb ile yıkamak,
- b. Devamlı abdestli olmaya gayret etmek,
- c. Suyu israf etmemek,
- d. Abdest için ihtiyatı su bulundurmaktır (Sühreverdî, y.y.: 115-116).

Tarîkatı, “sâlikî hakikate götüren yol” şeklinde tanımlayan sûffiler, dinin zahîrî ve şeklî kısmı olan şeriatin kurallarına uymadan hakikate ulaşamayacağını; bunu ifade etmek üzere de mesela şeriatî cevizin dış kabuğuna, tarîkatı iç kabuğuna, hakikati de meyvesine benzeterek bu yolda maksada usulsüz ulaşamayacağını belirtmişlerdir. Nitekim Hacı Bektâş-ı Velî tarîkatını “Dört Kapı Kırk Makam” şeklinde ifade edilen prensip üzerine inşa etmiş, Şeriat-Tarîkat-Marifet ve Hakikat’ten ibaret olan Dört Kapı’nın herbirinde uyulması gereken onar esas belirlemiştir. Buna göre, manevî eğitim esnasında sâlik şeriat gemisine binerek tarîkat denizine açılmış, marifeti arayarak hakikat incisini bulmalıdır. Bu nedenle tarîkat ehli, Hakk’a ulaşmak için öncelikle şeriatin şartlarını yerine getirmek durumundadır. Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre şeriat kapısının esasları şunlardır:

- a. İman etmek,
- b. İlim öğrenmek,
- c. Namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek, seferberlik olunca kaçmayıp düşmanın üzerine gitmek ve cenabetten temizlenmek,
- d. Helal kazanmak, faizi haram bilmek,
- e. Nikah kıymak,
- f. Hayz ve lohusalık hallerine riayet etmek,
- g. Sünnet ve cemaat ehlinden olmak,
- ğ. Şefkatli olmak,
- h. Temiz yemek ve temiz giyinmek,
- ı. Emr-i bi’l-Ma’rûf ve Nehy-i ani’l-Münker. (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007: 72-75).

Halvetîliğe dair en kapsamlı âdâb kitabının müellifi olan Muhammed b. Hasan el-Halvetî (ö. 1200/1786), *el-Âdâbü’s-seniyye li men yûridü tarîka sâdâtî l-Halvetiyye*’sinde müridin zikir esnasında uyması gereken âdâbı;

- a. Temiz bir yerde oturmak,
- b. Diz çöküp kibleye yönelmek,
- c. Oturulan yeri ve elbiseleri güzel kokularla ıtırlemek,
- d. Giydiği elbiselerde en küçük bir kul hakkı bulunmamak,
- e. Karanlık bir yer seçmek,
- f. Kalb gözünün açılması için kafa gözünü yummak,
- g. Zikir boyunca mürşidini gözü önünde tutmak,
- ğ. Açık ve gizli zikir arasında fark görmemek,
- h. İhlâs ve sıdk üzere olmak,
- ı. Zikir için kelime-i tevhidi seçmek,
- i. Zikrin manasını sürekli olarak kalbinde yaşatmak,
- j. Masivayı kalbden çıkarmak şeklinde sıralamıştır.

Yukarıda tarikat âdâbına dair örnekleri verilen esasların sâlike kazandır-maya çalıştığı haslet, hayatına bir disiplin getirmek, onun daimî olarak murâkabe içerisinde bulunmasını sağlamak ve bu sayede hakikate ulaşma-sına rehberlik etmektir.

Bununla birlikte, tarikat mensuplarının âdâba verdikleri önem bazı haller-de özden uzaklaşma ve ruhî değerlere yabancılaşma gibi bir sonuç doğur-muş, bu da şekilden çok öze, dıştan ziyade içe ehemmiyet vermesi ge-reken tasavvufun merasimcilik ve gelenekçilik haline dönüşmesine sebep olmuştur. Bu anlayış ve uygulamaya karşı ilk ciddi tepkiler Melamîler'den gelmiştir. Melamîler, tasavvufun ruhuna ve özüne vurgu yapmak amacıyla tarikat âdâb ve erkânına mesafeli olmuşlar ve sade bir sûfilîği savunmuş-lardır.

5. Başlıca Tarikatlar

Reşat Öngören

Allah'a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve davranış şeklinde tarif edilen tarikat, tasavvuf ehlince sâliki hakikate götüren yol olarak tanımlan-mıştır. İnsanın hakikata ulaşması için öncelikle dinin zahirî ve şekli kısmı olan şeriat kurallarına uyulması gerekli görülmüştür. Sûfiler bunu ifade için, meselâ şeriati gemiye, tarikatı denize, hakikati inciye; şeriati cevizin dış kabuğuna, tarikatı iç kabuğuna, hakikati meyvesine; şeriati çembere, tarikatı çemberden merkeze giden yarıçaplara, hakikatı merkeze; şeriati meşaleye, tarikatı bu meşale ile yol almaya, hakikatı maksada ulaşmaya; şeriati bakırı altın yapmaya yarayan simya ilmine, tarikatı bu bilginin kul-lanılmasına, hakikatı altının elde edilmesine benzetmişlerdir.

Tarih boyunca şeriat kurallarına tam anlamıyla uyan (ba-şer‘) çoğu sünî, bir kısmı şîî coğrafyada ortaya çıkmış yüzlerce tarikat vardır. Bununla birlikte şeriat kurallarına riâyet etmeyen (bî-şer‘) Hurûfiyye, Kalenderiyye, Haydariyye, Babâiyye gibi Bâtînî nitelikli tarikatlar da ortaya çıkmıştır.

Tasavvufî eğitim sürecini ifade eden “seyr u sülûk” usullerine göre tarikatlar rûhânî ve nefsânî olarak sınıflandırılırlar. Rûhânî usulde rûh, evrâd ve ezkâr ile güçlendirilerek kötülük odağı olan nefis etkisiz hale getirilmeye çalışılırken, nefsânî usulde nefis birtakım riyâzet ve mücâhedelerle doğrudan etkisiz kılınmaya çalışılır. Rûhânî usulde insanın göğüs bölgesinde yer aldığı kabul edilen kalb, ruh, sır, hafî, ahfâ isimli beş latife (letâif-i hamse) ile birlikte ism-i zât (Allah) zikri gerçekleştirildikten sonra iki kaş arasında bulunduğu kabul edilen nefsin, ardından da bütün bedeninin zikre katılması sağlanır. Nefsânî metodu uygulayan tarikatlarda ise Allah’ın bazı isimleriyle zikre devam edilerek nefis ilk mertebe olan emmârelik vasfından sırasıyla levvâme, mülhime, mutmainne, râziyye, merziyye ve kâmile mertebelerine ulaştırılmaya çalışılır. Bu usule Allah’ın muhtelif isimleriyle zikredildiği için esmâ tarîki de denir. Nefsânî usulde rüyalar vazgeçilmez öneme sahiptir.

Tarikatlar uyguladıkları zikir şekillerine göre de gruplara ayrılmıştır. Hz. Ali kanalıyla gelen tarikatlar sesli ve hareketli zikir şeklini benimsedikleri için cehrî (turuk-ı cehriyye), Hz. Ebû Bekir kanalıyla gelen Nakşbendiyye ve kolları genellikle kalbî, sessiz ve hareketsiz zikir uyguladıkları için hafî (turuk-ı hafîyye) diye isimlendirilir. Ayrıca cehrî zikri benimseyen tariklerden zikirlerini ayakta yapan tarikatlar kıyâmî (turuk-ı kıyâmiyye), diz üstü yapanlar yarı kıyâmî, oturarak yapanlar kuûdî (turuk-ı kuûdiyye) diye gruplara ayrılır. Cehrî zikir çoğunlukla mûsikî eşliğinde semâ ve devrân şeklinde icrâ edilir. Bununla birlikte bazı tarikatlarda hem oturarak hem ayakta veya hem hafî hem cehrî olarak da zikir icrâ edilir.

Bir tarikata girmek isteyen kimsenin (tâlib, muhib) mutlaka o tarikatın şeyhine biat (intisab) etmesi gerekir. Biat tâlibin manevî bağılılık ve teslimiyetini simgeler ve bu yolla şeyhin füyûzâtından istifade etmesi beklenir. Aynı zamanda şeyhe ve onun vereceği emirlere tam anlamıyla bağlı kalacağına dair söz vermek demek olan biat sırasında müride hırka (irâde hırkası) ile serpuş (arakiyye) giydirilir. Mürid bundan böyle intisap ettiği tarikatın âdâb, erkân ve usullerini şeyhinin rehberliğinde gerçekleştirir. Eğitim sürecini tamamlayanlara “hilâfet hırkası, irşad hırkası, icâzet hırkası” gibi isimlerle anılan hırka giydirilir. Bu hırkayı giyen kimse bir şeyh olarak başkalarını tarikata kabul etmeye ve onları irşada yetkili sayılır.

Tarîkat mensupları zamanla farklı renk ve şekillerde tac ve hırka giymeyi tercih ettikleri için özellikle Osmanlılar döneminde tac ve hırkaları, onların hangi tarîkate mensup olduğunu gösterir olmuştur. Şeyh ve dervişlerin giydiği tac ve hırkanın yanı sıra kullandıkları tesbih, asâ, kemer gibi eşyalara cihâz-ı tarîkat adı verilir. Birçok tarîkatın kendilerine has şekil ve niteliklerde bayrak (alem) ve sancakları da bulunmaktadır.

Tasavvuf ehli tarîkatların başlangıcını asr-ı saâdete kadar götürür. Hz. Peygamber'in, başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere muhtelif sahâbiye değişik usullerle zikir telkininde bulunduğu belirtilmektedir. Daha sonra bu usuller devam ettirilerek değişik isimler altında tarîkatlar meydana gelmiştir. O sebeple bütün tarîkatların başı durumunda olan Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu ilahî yol Tarîkat-ı Muhammediyye diye isimlendirilmiştir.

İlk dört halifeye nisbetle Bekriyye (Sıddîkiyye), Ömeriyye (Fârûkiyye), Osmâniyye ve Aleviyye adı verilen tarîkatlardan Hz. Ebû Bekir'e nisbet edilen Bekriyye ile Hz. Ali'ye nisbet edilen Aleviyye tarîkatlarının (turuk-i Alevî) silsilesi devam ederek birçok koluyla birlikte günümüze kadar ulaşmıştır. Bekrî ve Alevî diye de isimlendirilen bu iki silsilenin yanı sıra diğer silsilelerin de belli bir müddet devam ettiği bilinmektedir.

Günümüze ulaşan tarîkatların çoğu bugünkü adları ve yapılarıyla VI/XII. yüzyıl ve sonrasında teşekkül etmiş, zamanla her biri onlarca kol ve şubeye ayrılarak dünyanın pek çok yerine yayılmıştır. Bu tarîkatlardan çoğunun silsilesi Hz. Ali'den gelmekle birlikte, silsilesi Hz. Ebû Bekir'den gelen Nakşbendiyye'nin aynı zamanda Hz. Ali'den, silsileleri Hz. Ali'den gelen Mevleviyye, Bayramiyye, Zeyniyye gibi tarîkatların aynı zamanda Hz. Ebû Bekir'den gelen silsileleri vardır. Zeyniyye'nin ayrıca Hz. Ömer ve Hz. Osman'a ulaşan silsilelerinin olduğu belirtilir. Bedeviyye tarîkatının silsilesi ise Hz. Ali ve Enes b. Mâlik'ten gelmektedir. Bu tarîkatların başlıcaları şunlardır:

a. Kâdiriyye

Abdülkadir-i Geylânî (ö.561/1165-66) tarafından Irak'ın Bağdat şehrinde kurulan Kadiriyye tarîkatı, İslâm dünyasının en yaygın tarîkatlarından. Soyu baba tarafından Hz. Hasan'a, anne tarafından Hz. Hüseyin'e ulaşan Abdülkadir-i Geylânî'nin birçok çocuğu olmuş ve Kâdiriyye bunlar vasıtasıyla oldukça geniş çevreye yayılmıştır.

Abdülkadir-i Geylânî Bağdat'ta dinî ilimleri tahsil ettikten sonra Ebû'l-Hayr Muhammed b. Müslim ed-Debbâs vasıtasıyla tasavvuf yoluna girdi. Kendisine tahsis edilen medresede 521/1127 yılında ders okutmaya başlayan Geylânî, bir taraftan da ribatında irşad faaliyetlerini sürdürdü.

Oğlu Abdürrezzak ile birlikte gittiği hac sırasında Arafat'ta Ebû Medyen el-Mağribî ve Ebû Amr Osman b. Mazruk gibi tanınmış şeyhlerle bazı sûfilere hırka giydirdi.

Abdülkadir-i Geylânî'nin ilmine ve manevî mirasına sahip çıkan çocuklarından Seyfeddin Abdülvehhâb babasından fıkıh okumuş, sağlığında onun yerine medresede ders okutmuş, vefatından sonra da tedris görevini üstlenmiştir. Halife Nâsır Lidînillah Abdülvehhâb için Remle'de bir ribat (tekke) inşa ettirmiştir. Geylânî'nin diğer oğlu Tâceddin Abdürrezzak'tan olan torunu Ebû Sâlih Nasr, zamanın en tanınmış âlimi olup Halife Muntasır Billah döneminde kâdilkudatlık makamına getirilmiş, onun oğlu Ebû Nasr da aynı görevi üstlenmiştir. Moğollar'ın Bağdat'ı işgali sırasında bu görevde bulunan Ebû Nasr aynı yıl ölmüş, medrese ve ribat (tekke) yıkılmış, bu olaydan sonra Geylânî'nin torunları İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine giderek hem köklü ve geniş âileler oluşturmuşlar hem de Kâdiriyye'nin yayılışını sağlamışlardır.

İslâm dünyasının en yaygın tarikatlarından olan Kâdiriyye, zamanla meydana gelen elliye yakın koluyla birlikte başta Irak olmak üzere Orta Doğu, Afrika, Endülüs, Afganistan, Hindistan, Pakistan, Çin, Endonezya, Hicaz, Anadolu, Balkanlar, Kuzey Kafkasya, Orta Asya, Doğu Türkistan gibi bölgelerde yayılmıştır. Doğu Afrika'ya giren en eski tarikatın Kâdirîlik olduğu belirtilmektedir.

Kadiriyye'nin kollarından Eşrefiyye, Müştakiyye, Hâlisiyye, Resmîyye Anadolu'da; Rûmiyye İstanbul, Anadolu ve Balkanlar'da yayılmıştır. İsmail Rûmî (ö.1041/1617) tarafından kurulan Rûmiyye, Kadiriyye'yi İstanbul'da ilk temsil eden koldur. Bu kol adına Tophane'de kurulan Kâdirihâne, zamanla Kadiriyye'nin Osmanlı başşehirindeki âsitanesi hüviyetini kazanmış, bu sebeple diğer Kadirî kollarına ait icazetnâmeler de burada görev yapan şeyhler tarafından onaylanmıştır.

Silsilesi Hz. Ali'ye dayanan Kadiriyye tarikatında zikir cehri olup, tevhid ve lafza-i celal zikrinden ibarettir. Toplu olarak yapılan zikir “devrân” şeklinde icra edilmektedir. Devrân zikrinin çeşitli kollarda farklı şekillerde uygulanışı vardır.

b. Rifâiyye

Ahmed er-Rifâî (ö.578/1182) tarafından Güney Irak'ta Kûfe, Vâsıt ve Basra arasındaki Betâih bölgesinde kurulmuştur. Kurucusunun nisbesinden dolayı Rifâiyye diye bilindiği gibi ismine izafetle Ahmediyye, kurulduğu bölge olan Betâih'e nisbetle Betâihiyye adlarıyla da anılmaktadır. Günümüzde Türkiye'de “Rufâiyye” şeklinde söyleyenler de vardır.

Hız. Hüseyin'in soyundan gelen Ahmed er-Rifâî, dört büyük kutuptan biri olarak kabul edilmektedir. Kaynaklar onun kutbiyyet makamına Abdülkadir Geylânî'den sonra yükseldiğini yazmaktadırlar.

Rifâiyye tarikatı, Irak'ın Betâih bölgesinden Suriye, Hicaz, Yemen, Mısır ve bazı Anadolu şehirlerine yayılmıştır. Ahmet Rifâî'nin İskenderiye'ye gönderdiği Ebû'l-feth el-Vâsî (ö.670/1271) aracılığıyla Mısır'da teşkilatlanan ilk tarikat Rifâiyye olmuştur.

VII/XIII. yüzyılda Ebû's-Suûd b. Ebû'l-Aşâyir el-Vâsî el-Bâdirînî'ye (ö. 644/1246-47) nisbetle teşekkül eden Suûdiyye kolundan XII/XVIII. yüzyıl ve sonrasına ulaşan birkaç silsilesi bulunmaktadır. Otuz yakın kola sahip olan tarikatın Osmanlı'nın başkenti İstanbul'da yayılışı XVIII. yüz yılda başlamış, XIX. yüzyılın sonlarıyla birlikte Anadolu, Balkanlar, Afrika, Endonezya, Hindistan'da yaygın hale gelmiştir. Günümüzde Mısır, Suriye, Yemen, Irak, Türkiye ve Balkan ülkelerinde varlığını sürdüren tarikat, Balkanlar'dan Avrupa ülkelerine, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avustralya'ya kadar ulaşmıştır.

Silsilesi Hız. Ali'ye dayanan Rifâiyye'de tek başına yapılan bütün zikirler, müridin kendi işiteceği kadar yüksek sesle (cehrî) icra edilir. Toplu zikir ise hem oturarak (kuûdî) hem ayakta (kıyâmî) yapılmaktadır. Zikir meclislerinde genellikle Ahmed er-Rifâî'nin tertip ettiği evrad ve ahzabın bir bölümü (sekizinci hizip) okunur.

Bazı gün ve gecelerde zikir sırasında "burhan" denilen kerâmetlerin izharı da söz konusudur. İsm-i celal zikrinin hızlandığı bir sırada zikri yöneten şeyh kılıç, şiş, tığ, topuz gibi aletleri zikir yapan dervişler arasından seçtiği kimselerin yanak, karın, gırtlak, göz çukuru ucu gibi vücudun değişik yerlerine saplar. Dervişler vücutlarına saplanmış aleti elleriyle tutarken zikre devam ederler. Bunun yanı sıra şeyh yassı bir kaşık biçimindeki "gül" denilen ateşte akkor haline getirilmiş demiri yalar veya dervişlerin belden yukarı çıplak vücutlarına temas ettirir. Bu tür gösteriler arasında ateşe girme, zehir içme, vahşi hayvanlarla oynama, ağızda cam parçalarını çiğneme gibi uygulamalar da vardır.

Burhan göstermekten maksadın Allah dilemedikçe ateşin yakmayacağı, kesici aletlerin kesmeyeceği, vahşi hayvanların zarar veremeyeceğini isbatlamak olduğu belirtilmektedir.

c. Sühreverdiyye

Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî (ö.632/1234) tarafından Bağdat'ta kurulmuştur. Bununla birlikte Şeyh Şehâbeddin'in yetişmesinde

amcası ve şeyhi Ebü'n-Necîb es-Sühreverdi'nin (ö.563/1168) önemli rolü sebebiyle tarikatın kuruluşunu Ebü'n-Necîb'e kadar götürönlör de vardır.

Şehâbeddin Sühreverdi, Halife Nâsır Lidinillah döneminde fütüvvet teşkilatının organize edilmesi çalışmalarına öncülük etmiş, hilâfet merkezi ile beylikler arasında bazı elçilik görevlerinde bulunmuştur.

Faaliyetlerini ilk zamanlar Bağdat'ta amcası Ebü'n-Necîb adına yaptırtılan Dicle kenarındaki dergâhta sürdüren Şehâbeddin es-Sühreverdi ayrıca Zevzenî, Nâsiriyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye tekkelerinin şeyhliğini üstlenerek pek çok kimseyi tarikatına bağlamayı başardı.

Sühreverdiyye daha sonra Irak'la birlikte Suriye, İran, Pâkistan, Hindistan, Çin, Türkistan bölgelerinde yayılmış, zamanla Hindistan'ın en yaygın tarikatından biri haline gelmiştir. Tarikat Hindistan'dan da Bengladeş, Afganistan, Sûriye, Mısır ve Anadolu'ya yayılmıştır. Günümüzde Sühreverdiyye mensuplarının Keşmir, Afganistan ve Irak'ta varlığını sürdürdüğü belirtilmektedir.

Silsilesi Hz. Ali'ye dayanan Sühreverdiyye tarikatında zikir, oturarak (kuûdî) ve sesli (cehrî/celî) olarak kelime-i tevhid çekmekten ibarettir. Bazı istisnalar dışında semâ ve devrân uygulaması yoktur.

Sühreverdiyye'nin bir kolu olan Zeyniyye XV. yüzyılın ilk yarısında Herat'ta kuruluşunun ardından Horasan, Hicaz, Suriye, Mısır, Anadolu ve Rumeli'de çok geniş çevreye yayılmıştır.

d. Zeyniyye

Zeynüddin Hâfî'ye (ö.838/1435) nisbet edilen ve Horasan'ın Herat şehrinde kurulan Zeyniyye tarikatı, Hâfî'den sonra halifeleri Muhammed Tebâdegânî, Sadreddin Revvâsî, Derviş Ahmed Semerkandî ve Mahmud Hisarî vasıtasıyla Horasan bölgesi ve civarında yayılmıştır.

Zeyniyye, Zeynüddin Hâfî'nin Hindistanlı halifesi Sirâcüddin el-Multânî vasıtasıyla Hindistan'ın Gucerat bölgesinde, 130 sene yaşadığı belirtilen Abdülmelik el-Gaznevî (ö. Receb 956/ Temmuz-Ağustos 1549) ile Agra'da yayılmıştır. Ayrıca tarikat Zeynüddin Hâfî'nin önde gelen halifelerinden Abdülmü'tî Mağribî (ö.904/1499) ve Ebü'l-fütûh Nûreddin Ahmed (ö.861/1457 civarı) vasıtasıyla Hicaz bölgesine girmiş, Hâfî'nin muhtemelen bir başka halifesi Seyyid Safiyyüddin vasıtasıyla Mısır'da yayılmıştır.

Zeyniyye'nin Anadolu'da yayılması Zeynüddin Hâfî'nin halifelerinden Şeyh Muhammed, Merzifonlu Abdürrahim Rûmî ve Kudüslü Abdüllatif Makdisî gibi önemli şeyhler eliyle gerçekleşmiştir. Tarikatın Anadolu'da

tesir alanını genişletmesi ve Rumeli bölgesinde yayılması ise daha ziyade Abdülatif Kudsi/Makdisî ve yetiştirdiği halifelerinin gayretleriyle olmuştur.

Zeyniyye XV. yüzyılın başlarında kuruluşunun ardından yayıldığı geniş coğrafyada halkla birlikte üst düzey âlimlerin ve yöneticilerin de ilgisini çekmeyi başarmış, ancak bu konumunu uzun süre devam ettiremeyerek XVI. yüzyıldan itibaren etkisini yitirmeye başlamıştır.

Zeyniyye'nin silsilesi Sühreverdiyye'nin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî üzerinden bir yolla Hz. Ali'ye, bir diğer yolla Hz. Ömer ile Hz. Ali'ye, bir başka yolla da Hz. Ebû Bekir'e ulaşmaktadır. Tarikatın Hz. Osman'a ulaşan bir silsilesinin olduğu da belirtilmektedir. Öte yandan Zeyniyye'nin kurucusu Zeynüddin Hâfî'nin şeyhi Nureddin Abdurrahman Şîrsî, Sühreverdiyye şeyhi olmakla birlikte Zahîrüddin İsâ Mîsrî'den Rifâiyye hırkası da giydiği için Zeyniyye tarikatı Sühreverdiyye ile Rifâiyye'yi cem eden bir tarikat olarak kabul edilmiştir.

Zeyniyye'nin Şeyh Vefâ diye bilinen Muslihuddin Mustafa ile oluşan Vefâiyye kolunda, Sühreverdiyye'den farklı olarak devrân zikri uygulanmıştır.

e. Ebheriyye-Evhâdiyye-Zâhidiyye

Sühreverdiyye'nin esas kurucusu olarak kabul edilen Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin silsilesi halifelerinden yeğeni Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî ile Sühreverdiyye (veya Şehâbiyye) adını alıp devam etmekle birlikte, Ebü'n-Necîb'in yerine geçen baş halifesi Kutbüddin el-Ebherî (ö.572/1177) ile de "Ebheriyye" tarikatı teşekkül etmiştir. Kutbüddin el-Ebherî'den sonra silsile Rukneddîn-i Sücâsî vasıtasıyla Evhadüddîn-i Kirmânî'ye (ö.635/1238) ulaşmış ve bu silsileden "Evhâdiyye" tarikatı vücut bulmuştur. Rukneddîn-i Sücâsî'den sonra Şehâbeddin Mahmud ve Cemâleddîn-i Tebrîzî ile İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye (ö.700/1301) ulaşan silsileden ise "Zâhidiyye" tarikatı meydana gelmiştir. Esmâ zikriyle seyrü sülûk usûlünü tesbit eden şeyh olarak bilinen İbrâhim Zâhid-i Geylânî İran'ın Gîlân (Geylan) bölgesinde, Şirvan, Güştâsî, Kura, Doğu Âzerbaycan ve Horasan'da etkili irşad faaliyetleriyle tanınmış, kendisine nisbet edilen Zâhidiyye tarikatından da "Safeviyye" ve "Halvetiyye" isimli iki önemli tarikat doğmuştur.

f. Safeviyye

Safiyüddîn-i Erdebîlî (ö.735/1334) tarafından kurulduğu için Safeviyye diye bilindiği gibi Âzerbaycan'ın Erdebil şehrinde kurulması sebebiyle

Erdebiliyye diye de anılır. Mensupları “Erdebil sûfileri” şeklinde meşhur olmuştur. Safiyyüddin Erdebîlî, Erdebil şehrindeki merkez tekkede sürdürdüğü faaliyetleriyle halkın çoğunu kendisine mürid yaptığı gibi İlhanlı yöneticilerinin de itibarını kazanmıştı.

Safeviyye tarikatı Âzerbaycan başta olmak üzere Dest-i Kıpçak, Kırım, Gilân, Gürcistan, Taberistan (Mâzenderân), Horasan, Buhara, Türkmenistan, Türkistan, Karahitay, Çin Türkistan’ı, Hindistan, Serendib (Seylan), İran, Irak, Suriye, Lübnan, Hicaz, Anadolu ve Rumeli gibi oldukça geniş bölgeye yayılmıştır.

Safeviyye’de, tarikatın kurucusu Safiyyüddin Erdebîlî’nin şeyhi İbrâhim Zâhid-i Geylânî’den tevarüs ettiği zikir şekli uygulanmaktadır. İbrâhim Zâhid, Allah’ın bin bir isminin özü olarak kabul ettiği on iki isimden oluşan esmâ zikriyle seyru sülûk metodunu uygulayan ilk sûfi diye bilinir. Bu on iki ismin ilk yedisine “esmâ-i seb’a” (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyum, kakhâr), diğerlerine “esmâ-i hamse” (vehhâb, fettâh, vâhid, ehad, samed) adı verilir.

Safiyyüddîn-i Erdebîlî’nin torunu Hâce Ali unvanıyla tanınan Alâeddîn-i Erdebîlî zamanında yaygınlığı ve etkisi zirveye çıkan tarikat, Hâce Ali’nin torunu Şeyh Cüneyd’le (ö.864/1460) birlikte siyasî yönü ağır basan ve Anadolu’daki Şiîliğe meyilli oymakları taraftarları arasına katmak için Şiîliğe temayül gösteren bir teşkilat haline gelmiştir. Bunun sonucu olarak Safeviyye tarikatı İran’da XVI. yüzyılın başında Şîî İsnâaşeriyye’nin resmî mezhep olarak kabul edildiği Safeviyye devletine dönüşmüştür. Hâce Ali’nin Anadolu’daki halifelerinden Somuncu Baba (Hamîdüddin Aksarâyî) vasıtasıyla devam eden silsileden ise XV. yüzyılda sünnî esaslara dayalı “Bayramiyye” tarikatı doğmuştur.

g. Bayramiyye

Bir Türk şeyhi olan Hacı Bayram-ı Velî’ye (ö.833/1429-30) nisbet edilen Ankara merkezli Bayramiyye tarikatı, daha kurucusu hayatta iken geniş çevreye yayılmıştır. XV. yüzyılın ilk yarısında tarikat Ankara dışında Bey-pazarı ve Göynük’t e Akşemseddin ile Ömer Sikkîni, Gelibolu’da Yazıcıoğlu Mehmed ve kardeşi Ahmed Bîcân, Balıkesir’de Şeyh Lütfullah, Bursa’da Akbıyık ve Hızır Dede, Lârende’de İnce Bedreddin, İskilip’te Muslihuddin Halîfe, Bolu’da Uzun Salahaddin ve Molla Zeyrek, Kütahya’da şâir Şeyhî adlı halîfeler tarafından temsil edilmekteydi.

Hacı Bayram’ın vefatından sonra Bayramiyye, halifelerinden Akşemseddîn’e nisbet edilen “Şemsiyye” ve Ömer Sikkîni’ye nisbet edilen “Melâmiyye” isimleriyle iki kola ayrılmış, XVII. yüzyılın ilk yarısında da Aziz Mahmud

Hüdâyî'ye nisbet edilen "Celvetiyye" kolu doğmuştur. Daha çok Anadolu topraklarında yayılan Bayramiyye, Celvetiyye kolu vasıtasıyla Balkanlar'da da yaygınlık kazanmıştır.

Bayramiyye tarikatında, Safeviyye'de olduğu gibi esmâ zikri uygulanır. Bununla birlikte Melâmiyye koluna mensup olanlar, "gönül bekleme" dedikleri bir hafi zikir usulü ihdas etmişlerdir.

Ayrıca Safeviyye'nin kurucusu Safiyyüddin Erdebilî'nin kullandığı beyaz tac giyme geleneği Bayramiyye'de devam ettirilmiştir. Erdebilî'nin yolundan sapan Şeyh Haydar'ın müridlerini Bayramî dervişlerinden ayırmak için kızıl tîc giydirdiği belirtilmektedir. Bu yüzden Osmanlılar onları tahfif için "kızılbaş" lâkabını takmışlardır.

ğ. Halvetiyye

Halvetiyye tarikatının kurucusu Ömer el-Halvetî (ö.800/1397-98) İbrâhim Zâhid Geylânî'nin halifelerinden Hârizm'de faaliyet gösteren amcası Ahî Muhammed Halvetî'nin yanında yetişmiş, ondan icazet aldıktan sonra faaliyetini Tebriz'de sürdürmüştür.

Tarıkatta ikinci pîr olarak kabul edilen Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî ile Halvetiyye Azerbaycan topraklarında ciddî gelişme göstermiş, buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılarak İslâm dünyasının en yaygın ve etkili tarikatlarından biri haline gelmiştir.

257

Rûşeniyye, Cemâliyye, Ahmediyye ve Şemsiyye şeklinde dört ana kola ayrılan Halvetiyye'de zamanla kırkı aşkın şube meydana gelmiştir. Tarıkatta seyr u sülûk esmâ tariki üzerine gerçekleştirilmekte, semâ ve devrâna önem verilmektedir. Tarikatın şubelerinde zikir yapılan esmâ sayısı, kurucularının icthadları çerçevesinde farklılık arz etmektedir. Osmanlı âlimlerinin bir kısmı devrân zikirine karşı çıktıkları için Halvetîlerle aralarında bazı gerginlikler yaşanmıştır.

Halvetiyye tarikatı Anadolu'ya Amasyalı Pîr İlyas tarafından getirilmiş, onun ve halifelerinin gayretleriyle Amasya ve Tokat civarında yayılmıştır. Tarikatın Osmanlı'da geniş çevreye yayılışı ise, Yahyâ-yı Şîrvânî'nin (ö.868/1463-64) Anadolu'lu halifeleriyle oluşan farklı silsileler vasıtasıyla XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşmiştir.

Cezayir'in en yaygın tarikatı olan Halvetiyye'nin Rahmaniyye kolu, 1830'da Fransa'nın Cezâyir'i işgali sürecinde Fransızlar'a karşı en fazla direniş gösteren tarikat olmuş, 1870'te ortaya çıkan Muhammed el-Mukrânî'nin baş kaldırmasına da en büyük destek, Saddûk Zâviyesi şeyhi

Muhammed Ameziyân b. Haddâd ve oğlu Şeyh Aziz tarafından verilmiştir. Halvetiyye'nin birçok kolu bugün Türkiye, Suriye, Mısır, Balkanlar ve Kuveyt Afrika ülkelerinde faaliyetlerini sürdürmektedir.

h. Sa'diyye

VI/XII. yüzyılda Suriye'de teessüs eden Şam merkezli Sa'diyye tarikatı Sa'deddin Cebâvî'ye (ö.575/1180) nisbet edilmiştir. Tarikat, kuruluşuyla birlikte Şam ve çevresinde yayılmış, ilk dönemlerinde Filistin'in Kudüs, Akka, Safed, Halil ve Nâblus şehirlerinde Haçlılar'a karşı bilfiil mücadele içine girmiş, dolayısıyla bu şehirlerde geniş taraftar bulmuştur.

Sa'diyye tarikatı Şerrâbiyye, Tağlibiyye, Abdüsselâmiyye, Vefâiyye ve Âciziyye adlı beş kola ayrılmıştır. Bu kollardan Sa'deddin Cebâvî'nin küçük kardeşi Şeyh Abdullah Yunus'a nisbet edilen ve Şam'ın güneyindeki Buhsa'da teşekkül eden Şerrâbiyye, Haçlılar'la yapılan savaşlar sırasında yaralanan askerleri Şeyh Yunus şurup (ilaç) yapıp tedavi ettiği için bu adı almıştır.

Tarih boyunca tarikatın merkezi olma niteliğini sürdüren Şam'da dört büyük Sa'dî zâviyesi kurulmuştur. Bunların en büyüğü ve en meşhuru olan Meydan mahallesindeki zâviye XV. yüzyılın sonlarında Hasan el-Cennânî tarafından inşa edilmiştir. Sa'diyye Şeyh Hasan'dan sonra yerine geçen oğlu Şeyh Hüseyin ve onun oğlu Sa'deddin Muhammed el-Asgar (ö. 986/1578) döneminde Şam ve çevresinde büyük bir etkinlik kazanmıştır. Bu dönemden itibaren Meydan Zâviyesi Sa'diyye tarikatının merkezi olarak faaliyet göstermiş, diğer bütün Sa'diyye zâviyelerinin şeyhleri bu zâviyenin şeyhi tarafından tayin edilmeye başlanmıştır.

Sa'diyye XVI. yüzyıldan itibaren Şam merkez olmak üzere Hama, Humus, Halep, Akka, Nablus ve Sayda şehirleriyle bunlara bağlı köylerde, XVI-II. yüzyılla birlikte Mısır, Halep, Şam, Anadolu, İstanbul ve Balkanlar'da yayılmıştır. Sa'dîlerin Halil şehrindeki son temsilcilerinden olan Şeyh Ferhan es-Sa'dî, İzzeddin el-Kassâm ile birlikte Filistin'in kurtuluşu için çalışmış ve 1936'da Filistin'de silahlı direnişi başlatan grup içerisinde yer almıştır.

Sa'diyye'de kıyamî zikir usulü uygulanmaktadır. Zikre oturup halka kurularak başlanır. Özel bir beste ile Sa'dî evradı topluca okunduktan sonra kelime-i tevhid zikrine geçilir. Kısa bir dua ve Fâtîha'nın ardından ayağa kalkılarak kıyam zikri başlatılır. Sadi'yye'nin önemli uygulamalarından birisi de "devse" âyinedir. Bu ayin sırasında şeyh, yüzükoyun yere uzanmış olan müridlerin üzerinden zikir ve dua ile yürümektedir.

1. Yeseviyye

Türk şeyhi Hoca Ahmet Yesevî'ye (ö.562/1166) nisbet edilen Yeseviyye tarikatı VI/XII. yüzyılda Orta Asya'da teşekkül etmiştir. Yûsuf el-Hemedânî'nin halifesi olan Ahmed Yesevî irşad faaliyetlerini Orta Asya göçebe Türk kavimleri arasında yaygınlaştırarak İslâmiyet'i Türkler'e sevdirmiş ve ehlisünnet akâdesini yaygınlaştırmak için yoğun çaba sarf etmiştir. Sonuçta Taşkent ve Siriderya yöresinde, Seyhun'un ötesindeki bozkırlarda yaşayan göçebe Türkler arasında kuvvetli bir nüfuz elde ederek Yeseviliği sünnî Türkler arasında yaymayı başarmıştır.

Ahmed Yesevî'nin şeyhi Yûsuf Hemedânî aynı zamanda Nakşbendiyye'nin (Hâcegân) ilk kurucusu olarak kabul edilen Abdülhalik Gücdüvânî'nin de şeyhidir. Dolayısıyla Yeseviyye silsilesi ile Nakşbendiyye silsilesi Yusuf Hemedânî'de birleşmektedir.

Yeseviyye'de seyr u sülûk mücâhede ve riyâzet usulüyle yapılmakta ve cehri zikir uygulanmaktadır. “Hay hú” şeklinde sesli olarak yapılan zikir, testere sesini andırdığı için buna “zikır-i erre” ya da “zikır-i minşarî” denilmiştir.

Birçok yere gönderdiği halifeleriyle Türklerin müslüman olmasına vesile olan Ahmed Yesevî'nin Türkler arasında en meşhur halifesi Süleyman Hakim Atâ'dır. Ayrıca Yeseviyye silsilesine bağlı Hacı Bektaş ile Anadolu'da Bektâşîlik tarikatı teşekkül etmiştir.

259

i. Bektâşiyye

Yesevî dervişlerinden Hacı Bektâş-ı velî (ö.669/1271[?]) VII/XIII. yüzyılda Anadolu'ya gelerek Sulucakarahöyük'te (bugünkü Hacıbektaş) dergâhını kurmuş ve onun adına nisbetle Bektâşiyye tarikatı doğmuştur. İlk devirlerden itibaren Anadolu ve Rumeli şehirlerinde kurulan tekkelerle geniş coğrafyaya yayılan Bektâşiyye'nin başlangıçta derli toplu bir teşkilat yapısına sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Bektâşîlik XV. yüzyılda Konya, Eskişehir, Uşak, Aydın ve Antalya yöresinde kurulan tekkeleriyle Batı Anadolu'da, fetihlere paralel olarak da Balkanlar'da yayılma imkanı bulmuştur. XVI. yüzyılın başından itibaren de İstanbul ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yayılmasını sürdürmüştür.

Sünnî inanca bağlılığı eserlerinden açıkça anlaşılan Hacı Baktâş'ın görüş ve düşüncesi üzerine kurulan Bektâşîlik, XVI. yüzyılın başlarından itibaren ikinci pîr olarak kabul edilen Balım Sultan'la birlikte bu çizgisinden uzaklaşmış, Hurûfî-Şîî unsurların karışımından meydana gelen prensipleri benimseyip uygulanmaya koyduğu için sünnîlik dışında mütalaa edilmeye başlanmıştır.

Osmanlı yönetimi Balım Sultan'la gelineen noktada Bektâşiliğe çok sıcak bakmamış, ancak yeniçerilerle olan organik ve gönül bağı sebebiyle çok da üzerlerine gitmemiştir. Sultan II. Mahmud'un 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı lağvetmesinin ardından Bektaşî tekkelerinin faaliyetleri de yasaklanmıştır.

j. Nakşbendiyye

Bahâeddin Nakşbend'e (ö.791/1389) nisbet edilen Nakşbendiyye tarikatı, İslâm dünyasının en yaygın ve etkili tarikatlarından birisidir. Tarikatın kurucusu olarak Bahâeddin Nakşbend'in adı zikredilse de esas kurucunun Abdülhâlik Gücdüvânî olduğu belirtilir. Zira Gücdüvânî kendisine nisbet edilen Hâcegân tarikatı için sekiz prensib vaz etmiş, iki asır sonra aynı silsileden Bahâeddin Nakşbend bu sekiz prensibe üç prensip daha ilâve etmiş, böylece VIII/XIV. yüzyıldan itibaren tarikatın ana silsilesi Hâcegân yerine Nakşbendiyye adıyla anılmaya başlanmıştır.

Abdülhâlik Gücdüvânî'den önce de tarikat, Hz. Ebû Bekir'den Bâyezid-i Bistâmî'ye kadar "Belriyye", Bâyezid-i Bistâmî'den Hâce Yûsuf Hemedânî'ye kadar, Bâyezid'in Tayfur lâkabından dolayı Tayfûriyye adıyla anılmaktaydı. İmam-ı Rabbânî'den sonra ise Nakşbendiyye-Müceddiyye diye anılmıştır.

260

Bazı istisnalar dışında İslâm dünyasının hemen her bölgesine yayılan Nakşbendiyye, özellikle Ubeydullah Ahrar'ın gayretleri sonucu IX/XV. yüzyılda Orta Asya'nın en yaygın tarikatı haline gelmiş, Orta Asya'nın doğu, batı ve güneyinde teşekkül eden kollarıyla nüfuzunu arttırmıştır.

Tarikat Ubeydullah Ahrar'ın halifelerinden Kütahyalı Abdullah-ı İlâhî'nin (Molla İlâhî) öncülüğünde IX/XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu ve Rumeli'de yayıldı ve zamanla Anadolu, Orta Asya'dan sonra Nakşbendiyye'nin ikinci büyük merkezi haline geldi.

İmam-ı Rabbânî ile birlikte XI/XVII. yüzyılda Hindistan'da teşekkül eden Müceddidiyye kolu da Nakşbendiyye'yi Hindistan'ın en faal tarikatlarından biri haline getirdi ve Hint alt kıtası Orta Asya ve Anadolu'dan sonra tarikatın üçüncü büyük merkezi oldu.

İmam-ı Rabbânî'nin, Dîn-i İlâhî adıyla yeni bir din kuran Babürlü hükümdarı Ekber Şah ve onun yerine geçen oğlu Cihangir'e karşı gerçekleştirdiği mücadelesi sonucu İslâmiyet'in zaman içinde Hint yarımadasında yok olmaktan kurtulduğu kaydedilmektedir.

Öte yandan Kuzeybatı Çin'in en etkili tarikatı olarak Nakşbendiyye 1747'de Konfüçyanizm'i tehdit eden zararlı bir doktrin olduğu gerekçesiyle King hânedanına şikayet edilmiş ancak bundan bir sonuç alınamamıştır.

Çin’de Cumhuriyet ve komünizm dönemlerinde de en dinamik müslüman grup 1950’li yılların sonuna doğru etkisi Hebei, Shaanxi, Gansu, Ningxia, Yunnan, Sincan ve Jilin’e kadar yayılan Nakşebendiyye olmuştur. 1958’de komünist hükümet Nakşebendî şeyhi Ma Zhenwu’yu hedef alarak ona karşı çeşitli suçlamalarda bulunmuş, devletin baskısı ve asimilasyon politikaları Çin’de tarikatların, dolayısıyla İslâm’ın yayılmasını engellemiştir.

XIII/XIX. yüzyılın ilk yarısında Hâlid-i Bağdâdî ile oluşan Hâlidîyye kolu hemen hemen bütün Arap topraklarında, Türkiye’de ve Kürtler’in yoğun olduğu bölgelerde Müceddidîliğin yerini aldı. Doğrudan Müceddidîliğe bağlı bazı silsileler ile Halidîyye’ye bağlı birçok silsile günümüzde özellikle Türkiye’de hayatîyetini devam ettirmekte, buradan dünyanın muhtelif bölgelerine yayılışını sürdürmektedir.

Nakşebendiyye silsilesi Hz. Ebû Bekir’e dayanmaktadır. Ayrıca Hz. Ali’ye ulaşan silsilesi de vardır. Tarıkatta “kelimat-ı kudsiyye” diye anılan on bir ilke, müridin günlük hayatta ve zikir sırasında riayet etmesi gereken unsurlardır. İlk sekizi Abdülhalik Gücdüvânî tarafından belirlenen, daha sonra Bahâeddin Nakşebend tarafından bunlara üç tane daha ilave edilen ilkeler şunlardır:

Dervişin aldığı her nefeste gafletten kaçınması, Hakk’ı unutmaması (hûş der dem), gaflete sebep olabilecek herhangi bir şeyi görmemesi için yürürken gözünü ayağına dikmesi (nazar ber kadem), kendini beşerî sıfatlardan ilahî sıfatlara ulaştıracak olan iç âlemindeki yolculuğa yönelmesi (sefer der vatan), görünürde halk içinde bulunurken, mânen Hak ile beraber olması (halvet der encümen), diliyle veya gönlüyle Hakk’ı zikretmesi (yâdkerd), zikir yaparken kelime-i tevhîdin ardından “İlâhî ente maksûdî ve rızake matlûbî” (Allahım! Maksadım sensin, gâyet senin rızanı kazanmaktır) cümlesini tekrarlaması (bâzgeşt), kelime-i tevhîdi söylerken aklından bütün yersiz düşünceleri atması (nigâhdâşt), her zaman Haktan âgâh olması (yâddaşt), zamana dikkat etmesi, içinde bulunduğu halin bilincinde olması (vukûf-i zamânî), telkin edilen zikri belirtilen sayılara riayet ederek icrâ etmesi (vukûf-i adedi), zikir esnasında kalbe teveccüh edip zikrin manasının bilincinde olması (vukûf-i kalbî).

Bazı kollarında farklı uygulamalar bulunmakla birlikte Nakşebendiyye’de genellikle zikir-i hafî icra edilmektedir. “İsm-i zât zikri” ve “nefî ü isbât zikri” olmak üzere iki tür zikir benimsenmiştir. İsm-i zât zikrinde mürid tarafından belirlenen sayıda “Allah” ismi tekrar edilir. Mürid zikir esnasında beş latife (letâif-i hamse: kalb, ruh, sır, hafî, ahfâ) üzerinde yoğunlaşır. Bu latifelerin zikre iştiraki sağlanınca iki kaş arasında bulunduğu kabul edilen nefsin, ardından da bütün beden zikretmesi sağlanır. Daha sonra

nefy ü isbât (lâ ilâhe illallah) zikrine geçilir. Nakşbendiyye’de toplu olarak bin ya da bin bir adet ihlas süresinin okunduğu zikre “hatm-i hâcegân” denilmektedir.

k. Kübreviyye

Hârizmli Necmeddîn-i Kübrâ’ya nisbet edilen Kübreviyye tarikatı Ye-seviyye ve Hâcegân (Nakşbendiyye) ile birlikte Orta Asya kökenli üç büyük tarikatın biridir. VI/XII. yüzyılın son çeyreğinde; 580/1184 tarihinde teşekkül etmeye başlayan bu tarikat, Hârizm merkezli olarak Orta Asya’dan Afganistan, Hindistan, Çin, Güneydoğu Asya, İran, Irak, Suriye ve Anadolu’ya kadar geniş bir alanda yaygınlık kazanmıştır.

Necmeddin Kübrâ’nın tarikat silsilesi, şeyhi Ammar-ı Yâsir el-Bitlisî ve Ebû’n-Necîb es-Sühreverdî vasıtasıyla Hz. Ali’ye ulaşmaktadır. Ammar-ı Yâsir Sühreverdîyye’nin ilk kurucusu olarak kabul edilen Ebû’n-Necîb es-Sühreverdî’nin halifesi olması hasebiyle, Kübreviyye tarikatı Sühreverdîyye’nin bir kolu olarak değerlendirilebilirse de, Necmeddîn-i Kübrâ’nın tasavvufta kendine has bir takım tercihleri Kübreviyye’nin müstakil bir tarikat olarak kabulünü gerekli kılmaktadır.

262

Kübreviyye Şeyh Abdüllatif-i Câmî tarafından İstanbul’a getirilmiştir. 950/1543 senesinde Kanûnî Sultan Süleyman tarafından kabul edilen şeyhin, sultanın huzurunda Kübrevî zikrini icra ettiği belirtilmektedir. Abdüllatif-i Câmî daha sonra İstanbul’dan Halep’e gitmiştir.

Kübreviyye’nin sünnî kollarının silsilesi bazı küçük istisnaları dışında X/ XVI. yüzyılda tarihe karışmış, Zehebiyye ve Nurbahşiyye kolları ise varlıklarını sürdürmüştür.

Kübrevî dervişlerinin gayretleriyle birçok ihtida olayı meydana gelmiş Buharâ ve çevresi ile Bağdat’ta on binlerce Moğol, Keşmirde birçok Hindû ve Çin’de pek çok kimse müslüman olmuştur. Muhtemelen XVII. yüzyılda Ch’ing hanedanlığının ilk zamanlarında Çin’e giren Kübrevîlerin Ai-heimaiti Kebikuo Baihedai isimli şeyhleri İslâmiyet’i yaymadaki başarısı sebebiyle Ch’ing hanedanlığına şikâyet edilmiş ve hayatının sonuna kadar hapis yatmıştır. Çin Kübrevîleri’nin merkezi olan Dawantou’nun bugün de bu hüviyetini koruduğu belirtilmekte ve 1983’te Çin’de 10.000 Kübreviyye mensubunun bulunduğu tahmin edilmektedir.

l. Medyenîyye

VI/XII. yüzyılda kurulan tarikatlardan Medyenîyye, Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin’e (ö.594/1198) nisbet edilmekte ve Şuaybiyye diye de bilinmektedir. Medyenîyye Kuzey Afrika kaynaklı ilk tarikat olarak bilinir.

Medyeniyye tarikatı Ebû Medyen'in halifeleri vasıtasıyla önce Kuzey Afrika'da yaygınlaşmış daha sonra İç ve Orta Afrika ile Ortadoğu'ya kadar yayılmıştır. Tarikatın esasları ve tarihi gelişimi konusunda yeterli bilgi bulunmamakla birlikte, kurucusunun ünlü sûfî Muhyiddin İbnü'l-Arabî üzerinde ciddi etkisinin bilinmesi, tasavvuf anlayışı hakkında ipuçları vermektedir.

Ondan fazla kola ayrılan Medyeniyye zamanla başta Şâziliyye ve Senûsiyye olmak üzere diğer tarikatlar içersinde erimiş, XIX. yüzyıla gelindiğinde mensupları yok denecek kadar azalmıştır.

Medyeniyye'nin kuruluşunu takip eden yüzyılda VII/XIII. Kuzey Afrika'da "Şâziliyye, Bedeviyye ve Desûkiyye" tarikatları teşekkül etmiştir.

m. Şâziliyye

Ebû'l-Hasan eş-Şâzili (ö.656/1258) tarafından kurulmuştur. Soyu Hz. Hasan'a ulaşan Şâzili, mürşidi Abdüsselâm b. Meşîş'den icazet aldıktan sonra otuz dört-otuz beş yaşlarında iken Tunus'ta faaliyet göstermeye başlamış, buradan 642/1244'te İskenderiyye gitmesiyle çok daha geniş kesimlere ulaşma imkanı bulmuştur. Zamanla meydana gelen yüzden fazla kol ve şubesiyle Şâziliyye Tunus merkezli olarak Fas, Cezâyir, Mısır ve Libya başta olmak üzere pek çok Afrika ülkesinde yayılmıştır.

263

XV. yüzyılın ikinci yarısında Libya'da kurulan Şâziliyye'nin Zerrûkiyye kolu ondan fazla şubesiyle tüm Kuzey Afrika'da yayılmış ve Suriye'ye kadar ulaşmıştır.

Şâziliyye XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren İstanbul'da ve bazı Anadolu şehirlerinde yaygınlık kazanmıştır. Tarikatın XIX. yüzyılda vücut bulan kollarından Mîrgâniyye (Hatmiyye) Sudan'da faaliyet gösteren en büyük tarikatlardan biri haline gelmiş ve ülkenin yapılanmasında, siyâsî ve kültürel hayatın gelişmesinde önemli roller üstlenmiştir. Aynı dönemde kurulan Senûsiyye kolu ise Fas'tan Yemen'e kadar geniş bir bölgede etkili olmuş, tarikat adına kurulan zâviyelerde Kur'ân-ı Kerim ve diğer dini ilimler okutularak Müslüman topluma yeniden dinî canlılık kazandırılmıştır. Ayrıca Afrika'nın iç bölgelerindeki yerlilerin İslâm'a girmesi için gayret gösterilmiştir.

Öte yandan tarikat mensupları Avrupalı sömürgeci güçlere karşı yaptığı mücadele ile adını duyurmuş, XX. yüzyılın başlarından itibaren halkı örgütleyerek Fransızlar, İtalyanlar ve İngilizler ile kıyasıya mücadele içine girmişlerdir. Günümüzde Mısır'ın en yaygın tarikatı olan Şâziliyye, XX. yüzyılda Batı'da en etkili tarikatlardan biri olmuştur. Rene Guenon

(Abdülvâhid Yahya), Michel Valsan, Frithjof Schuon (İsâ Nureddin), Martin Lings (Ebûbekir Sirâceddin), Titus Burckhardt, Ian Dallas (Abdülkadir es-Sûfî), Gai Eaton gibi ihtida etmiş önemli aydınların Şâziliyye tarikatına intisap etmesi, tarikatı Batılı çevrelerde bir ilgi odağı haline getirmiştir.

Şâziliyye tarikatında zikir cehrî olup oturarak (kuûdî) ve ayakta (kıyamî) icra edilir. Haftada bir, perşembe ya da cuma günü gerçekleştirilen ve çoğunlukla “meclis” adı verilen toplu zikirlerde halka şeklinde veya karşılıklı saf şeklinde oturulur. Belli hizb ve virdler okunduktan sonra zikre ayağa kalkılarak devam edilir.

Şâziliyye’nin bazı kollarında günlük vird içinde yer alan Abdüsselâm b. Meşîş’in “Salâtü’l-meşîşîyye”si, Şâzeliyye dışındaki bazı tarikatlarda da okunmaktadır. Şâzeliyye’nin Cezûliyye kolunun kurucusu Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî’nin tertip ettiği *Delâilü’l-hayrât* adlı salavât mecmûası, sadece Şâziliyye’de değil Nakşbendiyye başta olmak üzere birçok tarikatda tanınmakta, günlük ya da haftalık vird şeklinde bölümler halinde okunmaktadır.

n. Bedeviyye

Ahmed el-Bedeî’ye (ö.675/1276) nisbet edilen Bedeviyye tarikatı Mısır-Tanta’da teşekkül etmiştir. Kurucusunun “Bedevî” nisbesinden dolayı Bedeviyye diye anıldığı gibi, adına nisbetle “Ahmediyye” diye de bilinir. Ayrıca Ahmed Bedevî’nin riyazet yaparken dama (sütuh) çıkıp gözleri kor gibi kızarıncaya kadar güneşe bakması sebebiyle “Sutûhiyye” şeklinde de isimlendirilmiştir. Bazı kaynaklarda Rifâiyye’nin ya da Şâziliyye’nin bir kolu olarak zikredilse de Bedeviyye genellikle müstakil bir tarikat olarak kabul edilmektedir.

Bedeviyye dervişlerinin haclı savaşları sırasındaki yararlılıkları, tarikatın halk tarafından tanınması ve desteklenmesine sebep olmuştur. Ahmed Bedevî’den sonra tarikatın yayılmasında en etkili şahsiyet onun halifesi Abdülal (ö.733/1332) olmuştur.

Bedeviyye’nin XV. yüzyılda İbrâhim el-Metbûlî’ye (ö.880-883 arası/1475-78) nisbetle teşekkül eden Metbûliyye kolu Ali el-Havvâs vasıtasıyla Mısırlı âlim Abdülvahhâb Şârânî’ye ulaşmaktadır.

XVIII. yüzyılın başlarında İstanbul’a giren Bedeviyye’nin Anadolu, Hicaz, Suriye, Irak, Ürdün, Filistin, Körfez Ülkeleri, Libya, Tunus gibi ülkelerde taraftarlarına rastlansa da Mısır dışında pek etkili olamamıştır. Günümüzde sahip olduğu birçok kolla birlikte Mısır’ın en büyük tarikatlarından biri durumundadır. Zilhicce ayının son haftasında Mısır’da Ahmed Bedevî için

düzenlenen mevlid törenleri çok geniş katılımıla asırlardır devam etmektedir.

Bedeviyye'nin Hz. Ali'ye ve Hz. Enes'e varan silsileleri vardır. Tarıkatta esas olan kalbî zikir olmakla birlikte zamanla cehrî zikir de önem kazanmış, zikir oturarak ve ayakta icra edilmiştir. Bedevî âyini sırasında derişlerin heyecanı artınca birbirlerine sarılarak zikre devam etmelerine "Bedevî topu" denilmiştir.

o. Desûkiyye

Burhâneddin İbrahim b. Abdülaziz ed-Desûkî'ye (ö.676/1277) nisbet edilen Desûkiyye tarikatı Mısır-Desuk kaynaklıdır. Burhâniye veya Burhâmiyye adlarıyla da anılan Desûkiyye tarikatını Şâziliyye ve Bedeviyye'nin bir kolu olarak sayanlar da vardır. Tarikatın kurucusu Burhâneddin İbrahim'in Rifâiyye, Sühreverdiyye ve Şâziliyye tarikatlarından icazet aldığı belirtilmektedir.

Daha çok Mısır ve Sudan'da etkili olan Desûkiyye tarikatının günümüzde Suriye, Kuveyt, Ebûzabî (Abudabî) ve Dubâi gibi ölkelerde taraftarlarına rastlanmaktadır.

Desukiyye'de cehrî zikir uygulanmakta ve riyâzete önem verilmektedir. Silsilesi, usûl ve âdabı bakımından Rifâiyye, Sühreverdiyye ve Şâziliyye tarikatlarıyla benzerlik arzeden Bedeviyye'de başlangıçta semâa önem verilmezken daha sonra semâ ve kıyamî zikir önem kazanmıştır.

265

ö. Çiştîyye

Muînüddin Hasan el-Çiştî'ye (ö.633/1236) nisbet edilen Çiştîyye tarikatı VII/XIII. yüzyılın başlarında Hindistan'ın Ecmîr şehrinde teşekkül etmiştir. Aslen Sicistanlı olan Muînüddin Hasan, şeyhi Ebû İshak Şâmî'ye intisap ettikten sonra onun yaşadığı Herat yakınlarındaki Çişt köyüne yerleşti. Şeyhin "Çiştî" nisbesi ve buna bağlı olarak tarikatın "Çiştîyye" adı buradan gelmektedir.

Muînüddin Hasan icazet aldıktan sonra Hindistan'ın Ecmîr şehrine giderek irşad faaliyetlerini sürdürdü. Ecmîr'den bütün Hint yarımadasına yayılan tarikat Kadiriyye, Nakşbendiyye ve Sühreverdiyye ile birlikte Hindistan'ın en yaygın dört tarikattan biri haline geldi.

Şeyh Ferîdüddin Mes'ûd (ö.664/1265) ve Nizâmeddîn-i Evliyâ (ö.726/1325) dönemlerinde tesirini bütün Hindistan'da hissettiren Çiştîyye, Nizâmeddin Evliyâ'nın müridleri tarafından da Hindistan'ın taşra eyaletlerine yayıldı ve ölkede birçok ihtidanın meydana gelmesine sebep oldu.

Tarîkat VIII/XIV. yüzyılın ilk yarısında Şeyh Burhâneddîn-i Garîb vasıtasıyla Bengladeş'in başkenti Dakka bölgesine girmiş ve Seyyid Muhammed Gîsûdirâz (ö.825/1422) tarafından da Dakka ve Gucerât'ta yayılması sağlanmıştır. Anadolu, Balkanlar ve Afrika'da izlerine rastlanmayan tarîkatın, Malezya ve Endonezya gibi Uzakdoğu ülkelerine yayıldığı belirtilmektedir.

Çiştîyye Hindistan, Pâkistan bölgesinin İslâmlaşmasında etkili olduğu gibi, buradaki müslüman halkın dinî duygularının canlanmasını da sağladı. Tarîkat mensupları bir ara Çerâğî Delhî (ö.756/1355) önderliğinde Hindistan'da İbn Teymiyye'nin fikirlerine karşı mücadele etmek zorunda kalmıştır.

Çiştîyye tarîkatında hem cehrî hem de hafi zikir uygulanmakta, murakabe, çile ve semâya önem verilmektedir.

p. Mevleviyye

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (ö.672/1273) nisbet edilen Mevleviyye, Konya merkezli olarak VII/XIII. yüzyılda Anadolu'da teşekkül etmiştir. Horasan'ın Belh şehrinde doğan Mevlânâ, ailesiyle birlikte çocuk yaşta çıktığı yolculuğun sonunda Anadolu'ya gelerek Konya'da karar kılmıştır.

Soyu baba tarafından Hz. Ebûbekir'e dayanan Mevlânâ ilk dinî ve tasavvufî eğitimini "sultanü'l-ulemâ" diye anılan babası Bahâeddin Veled'den aldı. Daha sonra tasavvufî eğitimini babasının halifelerinden Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin yanında tamamladı. Dinî eğitimini ilerletmek üzere gittiği Şam'da Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sa'deddîn-i Hammûye, Osmân-ı Rûmî, Evhadüddin Kirmânî ve Sadreddin Konevî ile uzun müddet sohbet etti. Mevlânâ Seyyid Burhaneddin'in vefatından beş sene sonra da Konya'da Şems-i Tebrîzî ile buluştu ve bir müddet birlikte oldular.

Mevleviyye tarîkatı Anadolu topraklarından sonra Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Balkanlarda oldukça geniş coğrafyaya yayılmıştır.

Mevlevîlik'te zamanla inanç bakımından birbirine zıt iki ayrı kol meydana gelmiş, biri Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'e nisbetle Veled kolu, diğeri de Mevlânâ'nın şeyhi Şems-i Tebrîzî'ye nisbetle Şems kolu adını almıştır. Veled kolunda zühed esas alınıp şeriat kurallarına riayet edildiği halde, Şems kolunda Kalenderîler gibi Bâtınî karakter ön plana çıkmıştır. Osmanlı yöneticileri birincileri desteklerken, Şems kolundan olanlara yüz vermemiştir.

Mevlevî dervişlerinin eğitildiği kurumlar olan mevlevihâneler aynı zamanda birer güzel sanatlar mektebi gibi çalışmış, birçok âlim, ârif ve kâmilin yanı sıra buralardan Türk kültür ve sanatının en önemli temsilcileri yetiş-

miştir. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda özellikle İstanbul mevlevîhanelerinin klasik Türk mûsikîsinin en parlak simalarına okul görevi yaptığı görülmektedir.

Öte yandan mevlevîhaneler Balkan ve I. Dünya-Çanakkale savaşları sırasında sosyal dayanışma ve yardımlaşma görevi üstlenmişlerdir. Bu çerçevede Yenikapı Mevlevîhânesi hastaneye dönüştürülmüş, Galata Mevlevîhânesi'nde Şeyh Ahmed Celâleddin Dede'nin başkanlığı altında yardım toplanmış, Kıbrıs, Girit gibi adalardaki mevlevîhâneler müslümanlar için bir sığınak ve Anadolu'ya geçiş vazifesi görmüştür. Ayrıca I. Dünya Savaşı'na girilmesiyle cihâd-ı mukaddes ilân edildiğinde Veled Çelebi'nin (İzbudak) kumandası altında Mücâhidîn-i Mevleviyye Alayı adını taşıyan bir gönüllü alayı kurulmuş ve Filistin cephesinde çarpışmıştır.

Türkiye'de tekkelerin kapatıldığı 1925 yılından sonra Mevlevîlik merkezi Konya'dan Halep'e taşınmış, 1944'te Suriye hükûmetinin aldığı bir kararla da Mevleviyye kurum olarak tarihe karışmıştır.

Silsilesi Hz. Ali'ye dayanan Mevlevîlik'te sesli (cehrî) ism-i celâl (Allah) zikri ile hafî-devrânî zikir olan semâ uygulanmaktadır. Dönerek yapılan semâ sırasında ney, kudum, rebab gibi musikî aletlerine de yer verilir. Tarîkatın esasî aşk, marifet ve hizmet üzerine kuruludur. Mevlevî dervişleri bin bir günlük bir riyazet sürecine tabi tutulurlar. Ancak buradaki riyazet, dergahta bir tür hizmet çilesiyle nefsin tezkiye ameliyesidir. Çilesini tamamlayan derviş şeyhten evrâd ve ezkâr dersi alır ve hücre sahibi "dede" olur.

r. Ekberiyye

Bazı kaynaklarda tarîkat olarak kaydedilen Ekberiyye'nin mahiyeti ve kurucusu hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. "Şeyh-i Ekber" unvanından dolayı bunu Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1240) nisbet edenler olduğu gibi, Abdülganî en-Nablusî (ö.1143/1731) tarafından kurulduğunu söyleyenler de vardır. Kimine göre bu kurumlaşmış bir tarîkat olmayıp İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde şekillenmiş tasavvufî ve fikrî bir hareketten ibarettir.

s. Hızriyye

Hızır'dan (a.s.) ruhanî olarak hırka giymek suretiyle tarîkata girenlerin yoluna Hızriyye denilmiştir. Hızır'ın da hırkayı Hz. Peygamber'den (a.s.) giydiği kabul edilmektedir. Hızriyye'nin kollarından birisi müfessir Kâdî Beyzâvî'ye (ö.685/1286) nisbet edilen Beyzâviyye tarîkatıdır. *es-Simtu'l-mecîd* isimli eserin yazarı Safiyyüddin Ahmed Kuşâşî birçok tarîkatın yanı

sıra Hızırıyye'den de hırka giydiğini belirtir. VI/XII. yüzyılda teşekkül eden tarikatlardan Beyâniyye'nin (Nebâiyye) kurucusu Ebü'l-Beyân Nebâ b. Muhammed b. Mahfûz el-Kureşî'nin de (ö.551/1156) tarikat hırkasını bizzat Hz. Peygamber'in rûhâniyetinden giydiği belirtilmiştir. Öte yandan ruhânî yolla zikir almaya tasavvufta Veysel Karanî'nin ismine nisbetle "Üveysî tarik" denilmiştir. Zira Veysel Karanî'nin Hz. Peygamber'i hiç göremediği halde ondan rûhânî yolla istifade ettiği kabul edilmektedir.

6. Anadolu Tasavvuf Geleneği

Reşat Öngören

Anadolu'ya muhtelif bölgelerden gerçekleşen göçler sırasında pek çok mutasavvıf gelmiş ve Anadolu topraklarında tasavvufi faaliyetlerin temeli atılmıştır. Köylere ya da tamamen boş ve تنها yerlere yerleşerek ziraat ve hayvancılıkla meşgul olan bu mutasavvıflar, iskâna elverişsiz dağ ve bayırlarda kurdukları zâviyelerin etrafını imar etmek suretiyle iskâna elverişli hale getiriyorlardı. İçlerinde gazilerle birlikte fetihlere katılanların da olduğu bu dervişlerin, ayrıca hudut boylarında kurdukları tekkeleri seferler sırasında orduların harekâtını da önemli ölçüde kolaylaştırmaktaydı. Anadolu'da kurulan Beylikler arasında Bizans'a karşı gerçekleştirdiği fetihlerle prestij kazanan Osmanlı, zamanla tüm beylikleri sınırları içerisine katarak Anadolu coğrafyasına hakim olmuştu. Bu sırada dervişlerin özveri-
rili çalışmaları ve fetihler sırasında orduya destekleri Osmanlı yöneticilerinin dikkatini çekmiş, imar ettikleri topraklara resmen yerleşmeleri hususunda kendilerine beraatlar verilmişti. Ayrıca bazıları için yeni zâviyeler kurularak vakıflar tahsis edilmiş ve bir kısım vergilerden muaf tutulmaları kararlaştırılmıştı. Bu zâviye ve mescidlerin çevresinde zamanla meydana gelen birçok mahalle ve köyün adlarını bu kişilerden aldığı görülmektedir.

6.1. Anadolu Toplumu ve Tasavvuf

Anadolu'da sûfilerin başta yöneticiler olmak üzere toplumun değişik kesimleriyle yakın ilişkiler geliştirdikleri ve bunun sonucu olarak tasavvuf anlayışını toplumun her katmanına ulaştırmayı başardıkları görülmektedir. Tasavvuf anlayışının Anadolu coğrafyasında kalıcı olması ise özellikle Osmanlı devlet adamlarının toplumda barış ve huzuru temin adına geliştirdikleri politikaları sayesinde olmuştur. Nitekim kuruluş yıllarındaki hizmetleri sebebiyle sûfilere koruyup kollayan yöneticiler, sonraki yıllarda benimsedikleri dengeli yönetim anlayışı çerçevesinde, tekke çevreleriyle medrese çevrelerinin yakınlaşmasını sağladılar. İznik'te 1331'de kurulan ilk medresenin başına Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyen Ekberîyye mektebinin önemli temsilcisi Dâvûd-i Kayserî'nin getirilmesiyle tasavvuf düşüncesi Osmanlı medrese kültürü bünyesine girmiş,

ilk şeyhü'l islâmlık makamına yine aynı mektebin ve birçok tarikatın mümessili durumunda olan Molla Fenârî'nin 1425'de getirilmesiyle de ilmiye çevrelerinde yaygınlaşmıştır.

Devletin tayinlerdeki bu tercihi toplumda “mutasavvıf âlim” tipinin yaygınlaşmasını beraberinde getirdi. Medrese eğitiminin yanı sıra tekke eğitimine de vâkıf olan mutasavvıf âlimlerin kaleme aldıkları bir kısım eserlerde kalam, fıkıh ve tasavvufu mezcederek meseleleri hem zâhir hem de bâtın açısından ele almaları, zâhir ilimlerde kullanılan akıl ve burhan metodu ile bâtın ilimler için geçerli olan keşf metodu hakkında mukayeseli değerlendirmeler yaparak bâtın ilminin zâhir ilmine katkılarından söz etmeleri, tasavvufla diğer disiplinlerin ilmî zeminde yakınlaşmasını sağladı. Fâtih Sultan Mehmed'in Molla Camî'ye, hakikati arayan gruplar diye nitelediği felsefeciler, kelamcılar ve sûfilerin görüşlerini birlikte değerlendiren bir risale yazdırması, bu tür çabaları Osmanlı sultanlarının da yakından takip ettiğini göstermektedir.

Öte yandan şeyhlerin tasavvuf ilmi ile birlikte medresede okutulan ilimleri de bir şekilde tahsil ederek şeriat-tarikat birlikteliğinden söz etmeleri ve şeriat kurallarına hususi vurgu yapmaları medrese çevreleriyle yakınlaşmalarını daha da hızlandırdı. Bunun bir sonucu olarak medrese tahsili gören pek çok âlim aynı zamanda bir tekkeden de el almış ve zamanla birçok tekkenin meşihatini medrese kökenli âlim-şeyhler üstlenmiştir. Hem zâhir hem de bâtın ilimlerini tahsil ederek yetişen bu şeyhler, tasavvufla birlikte tefsir, hadis, fıkıh, akaid gibi dallarda telif, tercüme ve şerh türü yüzlerce eser meydana getirmişlerdir. Kuruluş dönemini takip eden asırlarda tasavvuf ehliyle medrese çevreleri arasında oluşan bu yakınlığa paralel olarak, şeyhlerin kendilerini tıp, astronomi, musikî, bestekârlık, hattatlık, nakkaşlık, divitçilik, çiçekçilik gibi bir kısım bilgi, sanat ve meslek dallarında geliştirmeleri, zamanla bazı tekkelerin birer “Güzel Sanatlar Mektebi” ya da “Şifâhâne” gibi faaliyet göstermesine sebep olmakla kalmadı, aynı zamanda yöneticilerle olan ilişkilerinin daha da kökleşmesini sağladı.

Ayrıca şeyhlerin yöneticiler tarafından şahıslarına yapılan külliyetli ihsanlar karşısındaki müstağni tavırları da kendilerine olan güveni pekiştirdi. Bu güven ortamı başta padişahlar olmak üzere pek çok devlet adamının tarikat şeyhlerini tekkelerinde ziyaret ederek onlarla birtakım meseleleri istişare etmelerine, hatta etkilenip onlardan zikir almalarına sebep oldu. Zamanla şeyhlerle yöneticiler arasında akrabalıklar da meydana geldi. Padişahlara tahta geçtikten sonra saltanatın tescili için ya da bir sefer öncesi kılıç kuşatma işini, şeyhü'l islâmlar gibi şeyhlerden de icra edenler oldu. Bazıları saraya davet edilerek ağırlandı ve sohbetlerinden saray halkı da

yararlandırıldı. İçlerinde tasavvufi faaliyetlerinden dolayı maaş bağlananlar ya da şeyhülislâm vekilliği, müftülük, kazaskerlik, kadılık, hünkâr imamlığı, şehzâde hocalığı, müderrislik, vâizlik, kâtiplik, esnaf şeyhliği, hekimbaşılık, müneccimbashılık ve ordu şeyhliği gibi görevlere getirilenler oldu. Özellikle seferler sırasında ordunun moralini yükseltmek için sohbet ettirilen şeyhlerin askerle yakın teması sonucu birçok asker de tarikatlara girdi.

Şeyhlerin padişahlar nezdinde kazandığı itibardan dolayı, herhangi bir sebeple padişah tarafından cezalandırılacağını anlayan bazı şehzâde, sadrazam vb. yöneticiler kendilerini affettirmek için araya şeyhleri koydu ya da tekkelerine sığındı. Diğer taraftan birçok şeyhin devası bilinmeyen bazı hastalıkları okuyarak ya da çiçek ve otlardan ilaçlar yaparak tedâvî etmeleri, zâviye ve tekkelere vakfedilen arazilerden elde ettikleri mahsulü gelene geçene ve ihtiyaç sahiplerine ikram etmeleri, halkın onlara rağbetini daha da arttırdı. Halk devlet kademesindeki işlerini kolayca halletmek için şeyhlerden yazı almaya başladı. Şeyhlerin yöneticilerle bu derece iç içe olmaları, tasavvuf prensipleri açısından bazı mutasavvıflarca tenkid edilmekteydi. Ancak çoğunluk bunun idarecileri âdil olmaya yönlendirmek ve şeriatla tarikatı birlikte muhafaza etmelerini sağlamak için gerekli olduğunu savundu.

XV. yüzyılın etkili şeyhlerinden Eşrefoğlu Rûmî emir sahiplerinin (ülû'l-emir) hem zâhir hem de bâtın (tasavvuf) ilimlerindeki yetkinliği ile halkı adaletle yönetmek ve âşıkları eğiterek Hakk'a ulaştırmak gibi görevleri bulunduğunu belirtmesi o dönemin mutasavvıf gözüyle ideal yöneticisini, Dâvûd-i Kayserî ve Şeyhülislâm İbn Kemâl gibi âlimlerin zâhir ilimleriyle birlikte bâtın ilimlerine de vâkıf olan ilim ehlinin diğer âlimlerden daha üstün olduğunu vurgulaması ilmiye gözüyle ideal âlimi, Sadrazam Rüstem Paşa'nın İstanbul Koska'da yaptırdığı Fildamı Zâviyesi için Süleymaniye Camii'nin vakıf gelirlerinden pay ayıran Kanunî Sultan Süleyman'ın vakıf şartı olarak, zâviyede şeyh olacakların esrâr-ı ilâhiyyeye vâkıf, hakikat sırlarını çözmeye kadir olmakla birlikte, aynı zamanda âlim, vâiz, müfessir ve muhaddis olmasını şart koşması da yönetici gözüyle ideal şeyhi resmetmektedir. Anadolu'da her üç alanda da belirtilen hedefe ulaşmış şahsiyetlerin birçok örneğine rastlanmaktadır.

Tasavvuf ehli, devlet adamları ve ilmiye mensuplarının birbiriyle yakın ilişkileri, XII. ve XIII. yüzyıllardan itibaren gelişimi izlenen ortak avlulu cami-medreseler ve cami-tekkeler şeklindeki mimari tarzın Osmanlı'da cami-medrese-tekkenin birlikte inşa edildiği külliye tarzına dönüşmesine de zemin hazırlamıştır. XV. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da Zeyniy-

ye tarikatından Şeyh Vefa diye bilinen Muslihuddin Mustafa için kurulan Şeyh Vefa Külliyesi; Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan çift fonksiyonlu camii (cami-tevhidhane) ve önünde “U” şeklinde sıralanan derviş hücreleri ve medrese odalarıyla bunun ilk örneklerinden birini teşkil etmiş, daha sonra bunun Anadolu ve Balkanlar’da birçok örneği vücûda getirilmiştir.

Anadolu’da oluşan devlet-tekke-medrese arasındaki sağlıklı dengenin zaman zaman bozulduğu ve tasavvuf ehliyle devlet adamları ve medrese çevreleri arasında gerginliklerin yaşandığı da bir gerçektir. Devletin hassâsiyeti daha çok, siyasî düzenin bozulma tehlikesi ve inanç bakımından ehlisünnet çizgisi dışına çıkılması konularında olmuştur.

Tasavvuf ehliyle medrese çevreleri arasında yaşanan gerginliğin temel sebeplerini ise, kuruluş döneminden itibaren düşüncesi canlı bir şekilde takip edilen Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin özellikle *Fusûsü’l-hikem*’de dile getirdiği bazı görüşleri ile açık zikir uygulayan bazı tarikatların semâ ve devrân ile zikir yapmaları konusu oluşturmıştır.

Tasavvuf ehlinin bir kısım uygulamaları ve açık zikri benimseyen tarikatların semâ ve devrân ile zikir yapmaları ulemânın sert tenkitlerine sebep olmuş, bu sebeple zaman zaman ciddi gerginlikler yaşanmıştır.

6.2. Anadolu Tasavvuf Geleneğinin Oluşması: Tarikatlar

Anadolu’da tasavvuf geleneğinin oluşması XIII. yüzyıldan itibaren gerçekleşmiştir. Bu yüzyılda Anadolu coğrafyasında Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö.1240), Sadreddin Konevî (ö.1274), Fahreddin-i Irâkî (ö.1289), Müeyyidüddin Cendî (ö.1292 [?]), Saîdüddin Fergânî (ö.1300), Evhadüddin-i Kirmânî (ö.1238), Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî (ö.1241), Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö.1273), Necmeddin-i Dâye (ö. 1256), Hacı Bektâs-ı velî (ö.1271 [?]) gibi değişik tarikatlara mensup ünlü şahsiyetler faaliyet gösteriyordu. Bu şahısların ortaya koyduğu tasavvuf mirası sonraki nesillere aktararak devam ettirilmiş, bunların yanı sıra Anadolu toprakları zamanla daha farklı şahsiyetlerin görüş ve faaliyetlerine de sahne olmuştur. Öte yandan başta Yunus Emre olmak üzere birçok şâir sûfî kanalıyla da tasavvuf düşünce ve geleneği sürdürülerek günümüze ulaştırılmıştır. Anadolu’da tasavvuf geleneğinin oluşmasına katkı sağlayan başlıca tarikatları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Ekberîyye Mektebi

Anadolu’da Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini devam ettirenlerin oluşturduğu çizgi, onun “Şeyhü’l-ekber” unvanından dolayı “Ekberîyye

Mektebi” diye anılmıştır. Malatya-Konya ekseninde sekiz seneye yakın faaliyet gösterdiği bilinen İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği (vahdet-i vücûd) anlayışına dayalı tasavvuf görüşü Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Abdurrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî vasıtasıyla Osmanlı'ya taşınmıştır. Özellikle, İbnü'l-Arabî'nin bütün fikirlerinin özeti sayılan *Fusûsü'l-hikem* adlı eserinin okutulması ve üzerine açıklayıcı çalışmalar yapılması suretiyle aktarılan bu düşünce birikimi, ilk baş müderrisliğe Dâvûd-i Kayserî'nin atanmasıyla Osmanlı'da resmen temsil edilmeye başlanmıştır. Dâvûd-i Kayserî'nin *Matlau husîsi'l-kilem* adlı Arapça *Fusûs* şerhi, esas metni takip ederek açıklayan ilk düzenli çalışmadır ve bu açıdan en kullanışlı şerh olarak kabul edilmektedir. *Fusûsü'l-hikem*'in Türkçe'ye ilk tercümesini, Cendî'nin *Fusûs* şerhi üzerine XV. yüzyılda Yazıcıoğlu Mehmed'in yaptığı ta'likatı, kardeşi Ahmed Bîcân genişleterek çevirmek suretiyle gerçekleştirmiştir. XVI. asrın sonunda Şeyh Şâban Efendi ile birlikte Nev'î tarafından hazırlanan Türkçe *Fusûs* tercümesinin, III. Murad'ın rüyası üzerine gerçekleştirildiği bilinmektedir. *Fusûsü'l-hikem* üzerine ders yapılması ve şerh ve tercüme edilmesi geleneği Osmanlı'nın son dönemine kadar devam etmiştir. Şeyhülİslâmlardan da *Fusûs* dersleri verenler vardır.

İbnü'l-Arabî'nin görüşleri *Fusûsü'l-hikem*'in yanı sıra tasavvufî görüşlerini en geniş boyutlarıyla açıkladığı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinden yapılan alıntılar, kısmi şerh ve tercümeler yoluyla da devam ettirilmiştir. Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Cemâl-i Halvetî, Sarı Abdullah Efendi, Abdullah Bosnevî, Osman Fazlı Atpazârî, Salâhî Efendi eseri kısmen şerh edenlerden bazılarıdır. Ayrıca *Fusûsü'l-hikem* kadar yaygın olmamakla birlikte bazı mahfillerde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* de ders olarak okunagelmıştır. 1910'larda İstanbul'da kurulması düşünülen Medresetü'l-meşâyih adındaki tasavvuf mektebinde okutulması tasarlanan derslerin başında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile *Fusûsü'l-hikem* gelmekteydi. İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı Osmanlı'ya bizzat kendi eserleri vasıtasıyla taşındığı gibi, onun düşüncesini yaptığı çalışmalarla daha anlaşılır kılan talebesi Sadreddin Konevî'nin özellikle *Miftâhul-gayb* isimli eseri ve üzerine yapılan şerhler yoluyla da gerçekleştirilmiştir. Bu şerhlerden ilki Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns* isimli Arapça eseridir. Molla Fenârî'den sonra eser Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine Kutbüddinzâde İznîkî tarafından Arapça olarak, Molla Ahmed-î İlâhî tarafından da Farsça olarak ayrı ayrı şerh edilmiştir. Fâtih ayrıca Molla Ahmed-î İlâhî'ye eserin ıstılahlarını açıklayan bir kitap daha hazırlatmıştır. Eser için sonraki dönemlerde daha başka şerhler de hazırlanmıştır.

b. Mevlevîlik

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'ye nisbet edilen ve Konya merkezli olarak Anadolu'ya yayılan Mevlevîlik ilk devirlerde Karamanoğulları ile Ege'de Saruhanogulları, Meşteşogulları, Aydınogulları gibi beyliklerde yayılmış, 1426'da Sultan II. Murad tarafından Edirne'de açılan melevihâne ile Osmanlı topraklarına girmiş, bunu II. Murad'ın emirlerinden Yahşi Bey'in Tire Melevihânesi'ni kurması takip etmiştir.

İstanbul'un fethinden sonra Vezneciler'deki Kalenderhâne Camii'nin bir süre Mevlevî zâviyesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sultan II. Bayezid'in izniyle dönemin vezirlerinden İskender Paşa'nın av arazi-si üzerine 1491'de kurulan Kulekapı (Galata) Melevihânesi ise başkent İstanbul'un ilk âsitâne veya melevihânesidir. İstanbul bununla Konya'dan sonra en önemli Mevlevî şehri haline gelmiştir. II. Bayezid Konya'daki Mevlevî şeyhlerinden Celâleddin Çelebi ve Hüsrev Çelebi ile yakından ilgilenmiş, Mevlânâ'nın türbesindeki sandukaları ve örtülerini yenilemiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın el aldığı tarikatlardan birinin Mevlevîlik olduğu, Mevlânâ'nın kâfir olduğuna dair fetva veren Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'yi bu yüzden şeyhülislâmlıktan azlettiği belirtilmektedir. Kanûnî Mevleviler için Konya'da bir semâhâne ve birçok hücre yaptırmıştır. II. Selim de Mevlevî şeyhlerinden Hüsrev Çelebi'ye intisap etmiş ve şeyhin faaliyet gösterdiği Konya'daki dergâha bir şadırvan ile yanına bir câmî yaptırıp vakıflar tayin etmiştir. Dergâhın ihtiyaçları sonraki padişahlar tarafından da karşılanmıştır.

273

XVI. yüzyılın başlarında Anadolu'da halkının tamamı Mevlevî birçok köy bulunurken devlet kurumu statüsü kazanma süreci içerisinde Mevlevîlik, devlet ricalinin intisabıyla köylerden şehirlere intikal ederek gittikçe yük-sek zümreye mal olmaya başlamıştır. Nitekim XVI. ve XVII. yüzyıllarda Sadrâzam Pîrî Mehmed Paşa, Sadrâzam Ohrili Hüseyin Paşa, Sadrâzam Bayram Paşa, Sadrâzam Hekimoğlu Ali Paşa, Vezir Çoban Mustafa Paşa, Emîr Abdülhamid el-Murtazâ, Ulvân ve Fûlâd Mirzalar, Yakovalı Hasan Paşa, Ankara Beylerbeyi Cenâbî Ahmed Paşa, Şam valisi Hasan Paşa, Emîr Gazî Ebu Seb, Malkoç Mehmed Efendi, Muslu Ağa, Türkmen Mustafa Ağa gibi devlet adamları tarafından Melevihâneler tesis edildiği bilinmektedir. Sultan III. Mustafa Tophane yangını sırasında yanan Galata Melevihânesi'ni yeniden yaptırmıştır.

Sultan III. Selim, II. Mahmud ve V. Mehmed (Sultan Reşad) Mevleviyye'ye intisap eden padişahlardandır. II. Mahmud döneminde Mevlevî devlet adamlarından Hâlet Efendi sayesinde birçok melevihânenin bakım ve

onarımı yapılarak şeyhlerine maaş bağlanmış, II. Abdülhamid ve Sultan Reşad dönemlerinde de birçok mevlevîhânenin tamir ve onarımı gerçekleştirilmiştir. Padişahlardan Abdülmecid, Abdülaziz, II. Abdülhamid ve V. Mehmed'in kılıç kuşanma merasimleri Mevlevîler tarafından icra edilmiştir.

Balkan ve I. Dünya-Çanakkale savaşları sırasında mevlevihaneler sosyal dayanışma ve yardımlaşma görevi üstlenmiştir. I. Dünya savaşına girilmesiyle cihâd-ı mukaddes ilan edildiğinde ise Veled Çelebi'nin (İzbudak) kumandası altında Mücâhidîn-i Mevleviyye Alayı adını taşıyan bir gönüllü alayı kurulmuş ve Filistin cephesinde çarpışmıştır.

Mevlevilik inanç bakımından iki ayrı kol halinde gelişme göstermiştir. Biri zühdü esas alıp şeriat çizgisini takip eden Veled Kolu, diğeri ise şeriat çizgisini takip etmeyip şarap ve esrarın serbest olduğu, bıyıkların uzatıldığı ya da saç, sakal, bıyık ve kaşların tamamen tıraş edildiği (cârdarb), bâtinî karaktere sahip Şems Kolu. XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Vâhidî, Şems Kolu'na mensup olanları Mevlevîler'in içine almamış, ayrı bir grup olarak kaydetmiştir. Osmanlı yöneticileri Mevlânâ'nın çizgisini devam ettiren Veled Kolu'nu desteklerken, diğerlerine yüz vermemiştir.

Mevlânâ'nın tasavvufî görüşleri daha çok Farsça kaleme aldığı önemli eseri *Mesnevî*'nin şerh ve tercümeleriyle yaygınlık kazanmıştır. Mevlevîlerle birlikte diğer pek çok tarikat mensubunun da zaman içinde el kitabı haline gelen ve tasavvufî sohbetlerin yanı sıra cami vaazlarının da temel kaynakları arasına giren bu eserin ilk mütercim ve şârihlerinden Şeyh Muînüddin b. Mustafa, I. cildi içeren manzum Türkçe tercüme-şerhini II. Murad'a sunmuştur. Eserin ilk tam şerhi Farsça olarak XVI. yüzyılda Gelibolulu Surûfî Muslihüddin Mustafa tarafından, Türkçe olarak da aynı asrın sonlarında Mustafa Şem'i Efendi tarafından gerçekleştirilmiştir. Türkçe şerhler arasında en muteber kabul edileni İsmail Rusûhî Ankaravî'nin XVII. yüzyılın başlarında yaptığı şerhtir. Türkçe manzum ilk tam tercüme ise XVIII. yüzyılda Süleyman Nahîfî tarafından yapılmıştır.

Mesnevî'yi okuyan, nâdiren tegannî eden ve şerh mahiyetinde bir takım açıklamalarda bulunanlara "mesnevîhan" denilmiştir. Mesnevîhanlığın icra edildiği yerler başta Mevlevî tekkeleri olmak üzere selâtin camileri, dârulmesnevîler ve pâdişah sarayıdır. *Mesnevî* okutulması için vakfiyeler düzenlenmiştir. Damad İbrahim Paşa, yaptırdığı medresede tasavvuf ilminin ve *Mesnevî*'nin okutulmasını da vakıf şartları arasında zikretmiş, bu şekilde *Mesnevî* tekke ve câmilerden sonra medreseye de girmiştir. XIX. yüzyılda Mevlevî olmayanlar için "dârulmesnevî" (mesnevîhâne) adıyla Mesnevî okutmaya yönelik müesseseler açılmış, mevlevîhânelere gel-

meyenler bu kurumlarda Mesnevî kültüründen istifade etmişlerdir. Fatih Çarşamba'da Nakşebendî şeyhi Mehmed Murad Efendi tarafından kurulan dârulmesnevînin açılışında devrin padişahı Sultan Abdülmecid de bulunmuştur.

c. Bektâşîlik

XIII. yüzyılda Anadolu'ya gelip Sulucakaracahöyük'te (bugünkü Hacıbektaş) dergâhını kuran Yesevî dervişlerinden Hacı Bektâş-ı Velî ile birlik-te Bektâşîyye tarikatı vücut bulmuştur. Fuat Köprülü Osmanlı kuruluşu öncesi Anadolu'da Hacı Bektâş'ın dışında da Yeseviyye mensuplarının faaliyet gösterdiklerini ileri sürmüşse de, o dönemde Yesevîlerin bulunduğu dair hiçbir kanıtın olmadığı belirtilmektedir. Bunun yanı sıra Kanûnî Sultan Süleyman devrinde İstanbul'a gelen ve padişah tarafından kendisine 120 akçe maaş tahsis edilen Yeseviyye pîri Muhammed Hindi'nin başkentte dört sene ikamet ettiği, sağlığı bozulunca buradan Rumeli'ye geçtiği belirtilmekte, ancak tarikat faaliyetinde bulunup bulunmadığından söz edilmemektedir. Hazîni diye tanınan bir başka Yeseviyye şeyhi de II. Selim devrinde İstanbul'a gelmiş, III. Murad'ın mutasavvıflara verdiği değeri görünce padişaha takdim etmek üzere Ahmed Yesevî ve Yeseviyye tarikatı hakkındaki temel eseri *Cevâhirü'l-ibrâr*'ı kaleme almıştır. Ancak onun da tekke kurup faaliyet gösterdiğine dair bir bilgi yoktur.

275

Bektâşîlik ilk dönemden itibaren Anadolu ve Rumeli şehirlerinde faaliyet gösteren dervişler vasıtasıyla bir çok kimsenin müslüman olmasına vesile olmuş, XV. yüzyılda Konya, Eskişehir, Uşak, Aydın ve Antalya yöresinde kurulan tekkeleriyle Batı Anadolu'da, fetihlere paralel olarak da Balkanlar'da yayılma imkânı bulmuştur. XVI. yüzyılın başından itibaren de İstanbul ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yayılmasını sürdürmüştür. Sünnî inanca bağlılığı eserlerinden açıkça anlaşılan Hacı Bektâş-ı Velî'nin kurduğu bu tarikat, başlangıçta derli toplu bir teşkilat yapısına sahip olmamış ve Kalenderîlik'le kısmen içli dışlı olmuştur.

Bektâşîlik'te ikinci pîr olarak kabul edilen Balım Sultan'la (Hızır Bâlî) birlikte tarikat, XVI. yüzyılın başlarından itibaren kendine özgü kaideleriyle farklı bir hüviyet kazanmıştır. II. Bâyezid tarafından 1501'de Dimetoka'dan Hacıbektaş'taki merkez tekkeye getirtilen Balım Sultan'ın en önemli icraatlarından biri Hurûfî-Şîî-Hıristiyanî unsurların karışımından meydana gelen "Balım Sultan erkânı" adı altında geliştirip uygulamaya koyduğu prensiplerdir. Kısaca on iki imam töresi, bekâr yaşama, şarap içme, ibâhîlik (ibadetler konusunda lâkayit davranma ve haramları mubah sayma), teslim ve hulul anlayışı, kulağa küpe takma ve on iki post geleneği şeklinde özetlenebilecek olan bu kurallar, bundan böyle Bektâşîler'in genel olarak

benimsedikleri kurallar olma hüviyetini kazanmış ve sünîî tarikatların dışında mütâlaa edilmelerine yol açmıştır. Ayrıca Balım Sultan'dan sonra yerine geçen Kalender Şah'ın 1526'da devlete karşı isyan etmesi ve sonunda öldürülmesi olayı da yaşanınca, Osmanlı yönetimi Bektâşîliğe pek sıcak bakmamış, ancak Yeniçerilerle kurdukları organik ve gönül bağı sebebiyle çok da üzerlerine gitmemiştir. Sultan II. Mahmud'un 1826'da Yeniçeri ordusunu lağvetmesinin ardından Bektâşî tekkelerinin faaliyetleri yasaklanmıştır.

Balım Sultan'la birlikte hurûfî-şîî unsurlar öne çıkmış olmakla birlikte, Bektâşî dervişleri içinde her zaman şerîat kurallarına riâyet eden kimseler de bulunmuştur. Örneğin Âlî Mustafa Efendi XVI. yüzyılın ikinci yarısında gördüğü Bektâşîler'in namazsız ve abdestsiz olarak yaşadıkları halde kendilerini Hacı Bektâş-ı Velî'ye nisbet ettiklerini, oysa inanç ve amel bakımından ondan ayrıldıkları için bağılıklarının sözden öteye geçmediğini belirtirken, XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi, Bektâşîliğin dört dergâhından biri sayılan Elmalı'daki Abdal Mûsâ Tekkesi'nde ehli-sünnet esaslarına bağlı üç yüzden fazla derviş bulunduğunu ifade etmektedir. XVIII. yüzyıl şeyhülislâmlarından Pîrîzâde Osman Sâhip Efendi Bektâşîyye tarikatına mensup idi. Yine bu asrın devlet adamlarından Cezâyirli Hasan Paşa tarafından tarikat adına Çanakkale ve Şumnu'da (Şumen; bugün Bulgaristan sınırları içindedir) birer tekke yaptırılmış, Şeyhülislâm Dâmadzâde Feyzullah Efendi'nin Sütlüce'de yaptırdığı bir zâviye, daha sonra torunu Kazasker Ârif Efendi tarafından Bektâşîliğe bağlanmıştır.

d. Evhâdîlik

Ebû Reşîd Kutbüddin el-Ebherî'nin kurduğu Ebheriyye tarikatının Evhâdiyye kolu kendisine nisbet edilen Evhâdüddin-i Kırmânî, XIII. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'nun Malatya, Sivas, Konya ve Kayseri gibi şehirlerinde faaliyet göstermiş, bu arada İbnü'l-Arabî'nin talebesi ve evlatlığı Sadreddin Konevî'ye de seyrü sülûkünü tamamlatarak hilâfet vermişti. Sadreddin Konevî'den sonra Ebheriyye-Evhâdiyye silsilesi Şeyhülislâm Molla Fenârî'nin babası Şeyh Hamza vasıtasıyla Molla Fenârî'ye ulaşmak suretiyle XV. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da üst düzeyde temsil edildi. Molla Fenârî de bu tarikatten ünlü hadis âlimi ve hâfızı İbn Hacer el-Askalanî'ye hilâfet vermiş, ondan sonra silsile Zekerîyye el-Ensârî, Ebu'l-Hasan el-Bekrî, Muhammed el-Bekrî şeklinde devam etmiştir.

Evhâdîlik ayrıca iki farklı silsileyle daha Molla Fenârî'ye ulaşmıştır. Bunlardan biri ilk silsilede olduğu gibi yine Sadreddin Konevî vasıtasıyla de-

vam ederek Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhi Hamîdüddin Aksarâyî'ye (Somuncu Baba) ulaşmakta, ondan da Molla Fenârî'ye geçmektedir. Diğeri ise Kutbüddin el-Ebherî'den sonra Safeviyye (Erdebiliyye) tarikatının kurucusu Safiyyüddin Erdebilî üzerinden yürüyerek Hamîdüddin Aksarâyî'ye, ondan da Molla Fenârî'ye gelmektedir. Ancak bu son iki silsilenin Molla Fenârî'den sonra nasıl bir seyir takip ettiği bilinmemektedir.

e. Bayramîlik

Bayramiyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhi Hamîdüddin Aksarayî'ye Safeviyye'nin kurucusu Safiyyüddin Edebilî üzerinden gelen yukarıdaki silsile, aynı zamanda Bayramiyye'nin iki önemli silsilesinden birini teşkil etmektedir ki; bu silsile Safiyyüddin'den sonra İbrâhîm Zâhid Geylânî'de Halvetiyye ile birleşir. Diğer silsilesi ise Nakşbendiyye ile birleşmekte ve bu yüzden Bayramiyye tarikatı Halvetiyye ile Nakşbendiyye'yi birleştiren bir tarikat olarak tarif edilmektedir.

Hamîdüddin Aksarayî'den kendisine iki ayrı silsilenin ulaştığı Hacı Bayram-ı Velî ile birlikte XV. yüzyılın başlarında Anadolu topraklarında vücut bulan Bayramiyye, bu yüzyılın ilk yarısında başta Ankara ve çevresi olmak üzere Bolu, Bursa, Balıkesir, Kütahya, İskilip, Gelibolu, Edirne gibi şehirlerde yayıldı. II. Murad'ın Bayramiyye mensuplarını vergiden muaf tutması tarıkata rağbeti daha da arttırdı. Hacı Bayram-ı velî'den sonra Bayramiyye'de Akşemseddin ile Şemsiyye, Ömer Dede Sikkînî ile Melâmîyye, XVII. yüzyılın başlarından itibaren Aziz Mahmud Hüdâyî ile de Celvetiyye kolları meydana geldi ve bunlardan bazı alt şubeler oluştu.

Akşemseddin, Akbıyık ve Molla Zeyrek'in de aralarında bulunduğu bir grup Bayramiyye mensubunun Sultan Fâtih'le birlikte İstanbul'un fethine katılmaları tarikatın devlet nezdindeki itibarını en üst seviyeye çıkarmıştı. Ancak fetihden sonra Fâtih Akşemseddin adına İstanbul'da bir cami ve tekke kurdurmak istediği halde, şeyhin bunu kabul etmeyip Göynük'e gitmesi, başkentte temsil edilmediği için Bayramiyye'nin etkisini azalttı. Daha sonra Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin babası Şeyh Yavsî adına II. Bâyezid'in yaptırdığı tekke ile Bayramîlik İstanbul'da da temsil edilmeye başlandı. Şeyh Yavsî İstanbul'a gelmeden önce Amasya'da faaliyet göstermekteydi ve kendisinden burada zikir alanlar arasında Amasya valisi Şehzâde Bayezid de (II. Bayezid) vardı. Bayezid'in zikir aldığı bir diğer Bayramî şeyhi Akşemseddin'in halifelerinden Baba Yûsuf Seferihisârî idi. Şeyh Yavsî'nin halifelerinden Bahaeddinzâde Muhyiddin Mehmed'in de Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye Bayramiyye'den icâzet verdiği belirtilmektedir.

Bayramiyye'nin İstanbul'da canlılık kazanması XVII. yüzyılın başlarından itibaren Celvetiyye kolunun kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî ile, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de Himmetiyye şubesinin kurucusu Bolulu Şeyh Himmet Efendi ile gerçekleşti. Tarikat Osmanlı'nın son dönemine de Anadolu ve Balkanlar'da yayılan Celvetiyye kolu ve Himmetiyye şubesiyle ulaşabildi. Celvetiyye'nin kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî, Kanûnî'nin kızı Mihrimah Sultan'dan torunu Ayşe Sultan ile evlenmiştir. Onun zaman zaman padişahların davetlisi olarak saraya gidip sohbetler ettiği, III. Murad, I. Ahmed ve II. Osman gibi padişahlara mektuplar yazarak öğütler verdiği, IV. Murad'a saltanat kılıcını kuşattığı bilinmektedir. Çilehânesinin bulunduğu yerdeki Bulgurlu köyü, Ilısluk tarlaları ve Gaziler tepesinin bir kısmı I. Ahmed tarafından fermân-ı hümayunla onun adına tescil edildi. Dergâhına devam edenler arasında Sadrazam Kayserili Halil Paşa, Dilâver Paşa, ilmiyeden Hoca Sâdeddin Efendi, Sun'ullah Efendi, Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi, Okçuzâde Mehmed Şâhî Efendi, Sarı Abdullah Efendi, Nev'izâde Atâî gibi şahsiyetler vardır. XVIII. yüzyılda Celvetiyye adına Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa tarafından Üsküdar'da Bandırmalizade Tekkesi yaptırılmıştır.

Bayramiyye'de Ömer Dede Sikkînî ile oluşan Melâmiyye kolu aşk, cezbe ve sohbet esasına dayanan, tac, hırka, zikir, vird, âyin, riyazet, halvet gibi uygulamalara itibar etmeyen, fikir yapılarının esasını vahdet-i vücûd, ona bağlı olarak hakikat-ı Muhammediyye ve kutub inancı oluşturan, ehlibeyte aşırı muhabbet duyan bağımsız bir tarikat haline gelmiştir. Bu haliyle III/IX. yüzyılda Horasan'da ortaya çıkan Melâmiyye akımından (Melâmetiyye; ilk devre Melâmîleri) ayırt edilmek için "ikinci devre Melâmîleri" diye anılmışlardır. Bu yolun kutuplarından sayılan XVI. yüzyılda Pîr Ali Aksarayî ve halifesi Sarban Ahmed'in, XVII. yüzyılda Sütcü Beşir Ağa'nın bazı ifadelerinden tarikatla ehlişünnet görüşünün kabul edildiği anlaşılmakla birlikte, Melâmî çevrelerinde Hz. Peygamber ve Hz. Ali ittihadından bahsedilmesi, itikadî ve fikhî hiçbir mezhebe bağlı olmamaları, tevellâ ve teberrâ sahibi olmaları vb. hususlar ehlişünnet dışı görüşlerin de tarikatla kabul gördüğünü göstermektedir.

Melâmîlerden XVI. yüzyılda on iki müridiyle birlikte Oğlan Şeyh İsmail Ma'sûkî ve Hamza Bâlî, XVII. yüzyılda da Sütcü Beşir Ağa zındıklık ve mühlidlik suçlamasıyla idam edilmişlerdir. Beşir Ağa'nın idam fetvasını veren Şeyhü'l islâm Sun'izâde'yi protesto ettikleri için otuz kırk müridinin daha aynı şeyhülislâmın fetvasıyla idam edildiği anlaşılmaktadır. Oğlan Şeyh İsmail Ma'sûkî'nin idamından sonra Kanuni Sultan Süleyman tarafından İstanbul Süleymaniye'de Bozdoğan kemeri bitişğinde yaptırılan ve

meşihatı Oğlan Şeyh'in kayın biraderi Yâkub Helvâî'ye verilen tekke, İstanbul'daki ilk Melâmî tekkesidir. XVII. yüzyılda Melâmiyye'den İdris-i Muhtefî'ye Sadrazam Halil Paşa ile Şeyhülislâm Ebûlmeyâmin Mustafa Efendi'nin, Lâmekânî Hüseyin Efendi'ye Sadrazam Ferhad Paşa'nın, Bursalı Seyyid Hâşim Efendi'ye de Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'nin intisap ettiği, kutbiyyet makamına kadar yükselen Paşmakçızâde'nin de Sadrazam Şehid Ali Paşa'yı eğittiği ve 1712'de vefatından sonra Ali Paşa'nın kutup olduğu belirtilmektedir. Bu dönemde dikkat çeken bir husus Melâmîler ile Nakşbendî-Müceddidîler arasında kurulan ittifaktır. Bazı müelliflere göre Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Murad Buharî Paşmakçızâde'ye, bazılarına göre ise Paşmakçızâde Murad Buharî'ye intisap etmiş ve iki tarikat arasında bir dayanışma meydana gelmiştir.

XIX. yüzyılda Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî ile birlikte adına Melâmiyye-i Nûriyye de denilen "Üçüncü devre Melâmîliği" başlamıştır. Birçok eserinde dile getirdiği görüşlerinden önceleri ehlisünnet çizgisinde olduğu anlaşılan Nûru'l-Arabî'nin daha sonra bu anlayıştan uzaklaştığı belirtilmektedir. Üçüncü devre Melâmîliği daha çok İstanbul, Batı Anadolu ve Rumeli'de yayılmış ve Osmanlı'nın son dönemine kadar devam etmiştir.

279

f. Rifâîlik

XIV. yüzyılın ilk yıllarında İzmir, Bergama ve Amasya gibi şehirler başta olmak bir kısım bölgelerde yayılan Irak kaynaklı Rifâiyye tarikatı, bu asrın son çeyreğinde Antakyalı Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî'den hilâfet alan Şeyhü'l islâm Molla Fenârî (ö. 1431) tarafından temsil edilmiş ve ardından tarîkatta Fenâriyye diye bir kol meydana gelmiştir. Fenariyye'nin nerede ve nasıl devam ettiği bilinmemekle birlikte 836/1433'te Amasya'da Rifâiyye adına bir tekkenin (Darphaneci Tekkesi) kurulduğu görülmektedir. Rifâiyye'nin kuruluşundan sonra yayıldığı Irak, Hicaz, Yemen, Suriye ve Mısır gibi ülkeler XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı devletinin idaresi altına girmiş, bu yüzyılın sonlarından itibaren de bazı Rifâî şeyhleri belli aralıklarla İstanbul'a gelip faaliyet göstermişlerdir. Ancak tarikatın İstanbul'da esas yayılışı 1732'de Üsküdar'da Rifâî Âsitânesi'nin kuruluşundan sonra gerçekleşmiş, ardından Anadolu ve Balkan şehirlerinde kurulan tekkeler vasıtasıyla yayılmıştır.

Rifâîlik XIX. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu ve İstanbul'da Sayyâdiyye, Mârifîyye ve Uyvâniyye kollarıyla temsil edilmiş, Edirne, Bursa, Kütahya, Manisa, Kastamonu, Sivas, Erzurum, Diyarbakır gibi şehirlerde yayılarak Osmanlı'nın son dönemine kadar gelmiştir.

g. Kâzerûnîlik

Cihada verdiği önemle bilinen ve Anadolu'da İshakîyye veya Mürşidiyye diye tanınan Ebû İshak Kazerûnî'nin kurduğu İran kökenli Kazerûniyye, Osmanlı'nın kuruluşu sırasında Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatlardandır. Bu tarikatın XV. yüzyılda şöhretinin nisbeten daha da arttığı görülmekte, tarikat mensupları için 802/1400'de Bursa'da Yıldırım Bâyezid tarafından bir tekke kurdurulduğu, 884/1479'de de burasının Fâtih Sultan Mehmed tarafından tamir ettirildiği bilinmektedir. Tarikat adına Bursa'dan başka Konya, Erzurum ve Edirne gibi şehirlerde de tekkeler kurulmuşsa da bunlar zamanla etkilerini yitirmiş ve Kazerûnîlik XVI. yüzyıldan sonra başta Nakşbendîlik olmak üzere diğer tarikatlar içinde eriyip kaybolmuştur.

ğ. Kübrevîlik

XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da Necmüddin Dâye ile temsil edilen Orta Asya kaynaklı Kübreviyye tarikatı o dönemde pek yaygınlaşmamıştır. Bununla birlikte Necmüddin Dâye'nin Anadolu'da tamamladığı *Mirsâdü'l-ibâd* isimli önemli tasavvufî eserinin II. Murad için Farsça'dan Türkçe'ye tercüme edildiği bilinmektedir.

280

Kübrevîlik XIV. yüzyılın sonlarına doğru Bursa'ya gelen Buharalı Şemseddin Muhammed ile Osmanlı topraklarına girmiştir. Hz. Peygamber'in neslinden olduğu için Emir Sultan olarak anılan Şemseddin Muhammed, Bursa'da Molla Fenârî'den Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını okuyup eseri okutma icâzetnâmesi aldı. Kendisini çok sevip sayan Yıldırım Bayezid onu kızı Hundi Fatma Hatun ile evlendirdi. Bursa'ya geldiğinde faaliyeti için kurulan tekkenin Çelebi Sultan Mehmed veya II. Murad devrinde eşi Hundi Fatma Hatun tarafından yaptırılan cami ve çevresindeki müştemilâtı ile tam teşekküllü bir tarikat merkezine dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Buranın vakfiyesi 1470'te Fâtih Sultan Mehmed tarafından tanzim ettirilmiş, vakıflardan elde edilecek gelirin ne şekilde harcanacağı bütün ayrıntılarıyla belirtilmiştir.

Emir Sultan henüz hayatta iken halifeleri Bursa, Balıkesir, Edremit ve Mihaliç'e, Karaman sınırlarına, Aydın ve Saruhan sancaklarına kadar yayılmışlardı. Vefatından sonra yerine halifelerinden Hasan Hoca şeyh olmuş ve on üçüncü halife İbrahim Efendi'ye kadar (ö. 1178/1764-65) dergahta Emir Sultan'ın silsilesi devam etmiştir. Daha sonra Emir Sultan Dergahı'nın şeyhliği Celvetiyye'ye 1810 yılında da Nakşbendiyye'ye intikal etmiştir.

Emir Sultan'a Yıldırım Bayezid'den sonra Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın da saygı gösterdikleri, sefere giderken onun eliyle kılıç kuşanıp duasını

aldıkları belirtilir. Emir Sultan müridlerini gazâya teşvik etmiş, Osmanlı ordusunun bazı seferlerine bizzat kendisi de katılmıştır. Onun müridleriyle birlikte II. Murad tarafından 1422'de yapılan İstanbul kuşatmasına katıldığı bilinmektedir. Öldükten sonra da asırlarca Osmanlı ordusundan himmetini esirgemediğine inanılmış, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim gibi padişahlar onun sandukasının örtüsünün altına girip uzun süre dua etmişlerdir.

Kübreviyye'nin Emir Sultan ile Bursa merkezli devam eden silsilesinin yanı sıra XVI. yüzyılda Uşak'ta da tarikatın Nurbahşiyye koluna mensup Emir Ahmed Semerkandî isimli bir şeyhin faaliyeti görülmektedir. Anadolu'ya ne zaman geldiği tespit edilemeyen bu şeyhten sonra yerine Hüsameddin Uşşâkî geçmiş, ancak Uşşâkî'nin daha sonra Halvetiyye'den de hilâfet alarak Halveti-Uşşâkî kolunu kurmasıyla Kübreviyye'nin bu silsilesi kesilmiştir.

h. Sühreverdîlik-Zeynîlik

Anadolu'da faaliyet gösteren Bağdat merkezli Sühreverdiyye tarikatı, Kübreviyye gibi o dönemde müesseseleşip yaygınlaşamamıştı. Ancak Sühreverdiyye'nin bir kolu olan Horasan kaynaklı Zeyniyye tarikatı XV. yüzyılın ilk yarısında Anadolu topraklarına girerek kısa sürede halkla birlikte devlet adamları ve medrese çevrelerinin dikkatini çekmeyi başardı. Tarikatın kurucusu Zeynüddin Hâfî'nin halifelerinden Abdürrahim Rûmî 1428'de memleketi Merzifon'a gelip tekkesini kurduğunda II. Murad tarafından Merzifon'daki imaretin evkafından kendisine maaş bağlandı.

Fatih Sultan Mehmed Zeynüddin Hâfî'nin Bursa'ya gelip yerleşen halifesi Abdüllatif Kudsi'nin halifelerinden Şeyh Vefâ adına İstanbul Vefâ'da çift fonksiyonlu bir cami (cami-tevhidhâne) ve çifte hamam yaptırdı, ayrıca içindeki binalarla birlikte caminin yakınındaki araziye ve Çorlu kazasına bağlı Kepelim köyünü şeyhe temlik etti. Saray-ı atik ağalarından Hüseyin b. Abdullah tarafından Kudsi'nin bir diğer halifesi tarihçi Aşıkpaşazâde adına Fâtih'in Haydar mahallesinde bir mescid-tekke yaptırıldı. Daha sonra bu tekkeye II. Bâyezid'in kızı Sûfi Sultan Hanım diye bilinen Fatma Sultan tarafından XVI. yüzyılın başında vakıflar tayin edildi.

Kanunî Sultan Süleyman Zeyniyye'ye ait Eğirdir'deki tekkenin şeyhi Burhaneddin Efendi'ye Eğirdir Gölü içinde bulunan Nis adasındaki gayri müslimlerin haracından 30 akçe maaş bağlattı. Burhaneddin Efendi'ye mürid olanlar arasında Sadrazam Rüstem Paşa da bulunmaktadır. Kaydedilenlerden başka tarikat adına özellikle Abdüllatif Kudsi ve halifelerinin gayretleriyle İstanbul, Bursa Edime, Ferecik (Fire; bugün Yunanistan'ın Trakya kesimindedir), Kastamonu, Bilecik, Hamid-ili, Tire, Muğla gibi şehirlerde

kurulan tekkeler vasıtasıyla Zeyniyye Anadolu ve Rumeli'de geniş bir çevreye yayılarak XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'nın en etkili tarikatı konumuna geldi.

Sadrzamlardan Mahmud Paşa, Sinan Paşa, İbrahim Paşa, Rüstem Paşa, şeyhülislâmlardan Molla Fenârî ve Zenbilli Ali Efendi, kazaskerlerden Velîyyüddinzâde Ahmed Paşa, Mullimzâde Ahmed, Alâeddin Ali Fenârî, ileri gelen âlimlerden Fâtih'in hocası Mevlâ Ayas, Hayâlî, Musannifek, Molla Hüsrev, Kutbüddinzâde İznîkî, Şüca Çelebi, Hasan Çelebi Fenârî, Molla Lûtfî gibi etkili şahsiyetler ile bir çok şâir ve sanatkar Zeyniyye'ye müntesipti.

Zeynîlik XVI. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'daki etkisini yitirmiş ve onun yerini Halvetiyye, Nakşbendiyye ve Bayramiyye gibi tarikatlar almıştır. Diğerlerine göre daha uzun ömürlü olan Zeyniyye'nin Bursa'daki son dergahı XVIII. yüzyılın ortalarında başka tarikatların tasarrufuna girmiştir.

1. Halvetîlik

Anadolu'da faaliyet gösteren bir başka tarikat Ömer el-Halvetî'ye nisbet edilen Halvetîlik'dir. XIV. yüzyılın sonlarına doğru Azerbaycan'da kurulup gelişmiş, buradan da Anadolu'ya gelip yayılmıştır. Halvetiyye'nin Anadolu'ya Ahi Yusuf Halvetî tarafından XIII. yüzyılın sonunda Niğde'de açılan bir zâviye ile girdiği ileri sürülmüşse de, o tarihte henüz teşekkül etmemiş olan tarikatın Anadolu'ya XV. yüzyılın başlarında Amasya'da ilk olarak Halvetiyye adına kurulan Gümüşlüoğlu Tekkesi'nde faaliyet gösteren Amasyalı Pîr İlyas ile girdiği bilinmektedir. Osmanlı emirlerinden Yâkub Paşa tarafından Pîr İlyas'a bağlı Halvetîler adına 1412 senesinde bir başka tekke (Çilehâne Tekkesi) daha kurulmuştur (*Amasya Tarihi*, I, 227-228, 240-241). Halvetiyye Pîr İlyas ve halifeleri vasıtasıyla Amasya ve Tokat civarında yayıldı. Tarikatın esas Anadolu'da geniş çevreye yayılışı, ikinci pîr Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin (ö.868/1463-64) Anadolu'ya halifeleri vasıtasıyla XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşmiş ve Halvetiyye devlet adamlarının en çok rağbet ettiği tarikatlardan biri konumuna gelerek Osmanlı'nın son dönemine kadar ulaşmıştır.

Yahyâ-yı Şîrvânî'nin halifelerinden Alâeddin Rûmî (Ali Halvetî) bir müddet Bursa'da faaliyet gösterdikten sonra İstanbul'a gitti ve burada kısa sürede pekçok mürid edindi. Alâeddin Rûmî'ye intisap edenler arasında birçok devlet adamı ve divan üyeleri de olunca, Fâtih Sultan Mehmed bazı dedikodular sebebiyle şeyhin siyasi bir kalkışmaya sebep olabileceğinden endişe ederek İstanbul'u terk etmesini istedi. Alâeddin Rûmî Karaman'a

ulaştığında vefat etti (ö.867/1462-63) ve tarikat faaliyetleri burada halifesi Abdullah Karamânî tarafından devam ettirildi. Alâeddin Rûmî'den el alanlar içinde Şeyhülislâm Alâeddin Arabî Efendi de vardır.

Yahyâ-yı Şîrvânî'nin bir diğer halifesi Habib Karamânî memleketi Karaman ile Aydın, Amasya, Sivas, Ankara, İskilip gibi şehirleri dolaşır bir kısmında zâviyeler kurarak tarikatı yaymaya çalışmış, halifeleri de Mudurnu, Beypazarı, Anadolu eyaletine bağlı Taraklı Yenicesi ve İstanbul gibi şehirlerde faaliyet göstermişlerdir. Habib Karamânî'nin Amasya'da faaliyet gösterdiği Mehmed Paşa Tekkesi, Vezir Hızırpaşazâde Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Karamânî'nin İstanbul'a giden halifelerinden Cemâleddin İshak Karamânî adına da, daha sonra sadrazamlığa kadar yükselen akrabası Vezir Pîrî Mehmed Paşa tarafından Zeyrek, Fındıkzâde ve Söğütözü'de olmak üzere üç tekke tesis olunmuştur. Cemâleddin İshak İstanbul'da adına kurulan tekkelere halifeler tayin etmekle birlikte aynı zamanda Konya, Tire ve Amasya'ya da halifeler göndermiştir.

Yahyâ-yı Şîrvânî'nin diğer önemli halifesi Pîr Muhammed Erzincânî de memleketi Erzincan'da faaliyet gösterdi. Erzincânî'nin yetiştirdiği Çelebi Halife (Cemal Halvetî) ile birlikte Halvetiyye'de Cemâliyye kolu meydana gelmiştir. İlk önce Amasya'da faaliyet göstermeye başlayan Çelebi Halife'ye burada Amasya valisi Şehzade Bayezid de (II. Bayezid) intisap etmiş, ayrıca oğlu Şehzâde Ahmed'i de eğitmesi için ona teslim etmişti. Bayezid tahta geçtikten sonra Çelebi Halife'yi İstanbul'a davet etti. Yine Çelebi Halife'nin müridleri arasına katılmış olan Sadrazam Koca Mustafa Paşa da onun için harap bir kiliseden dönüştürdüğü binayı zâviye (Koca Mustafa Paşa Dergahı) olarak hazırlattı. Burada faaliyeti sırasında II. Bayezid tarafından iki kez ziyaret edilen Çelebi Halife İstanbul'da meydana gelen veba salgınının ortadan kalkması için padişahın arzusu üzerine Kâbe'de dua etmek için çıktığı yolculuğu sırasında vefat etti. Halvetiyye İstanbul'un değişik semtlerinde ve Amasya, Karaman, Bolu, Bursa gibi şehirlerde onun halifeleri ve halifelerinin halifeleri vasıtasıyla geniş çevreye yayıldı.

Çelebi Halife'nin İstanbul'da faaliyet gösteren halifesi Kasım Çelebi'nin yetiştirdiği Sofyalı Bâli Efendi askerî maneviyatını yükseltmek için Kanûnî Sultan Süleyman ile bazı seferlere katılmış, Bâli Efendi'nin yanında yetişen Nureddinzâde Muslihuddin Efendi de Sigetvar seferinde Kanûnî'ye eşlik etmiştir. Nureddinzâde ayrıca Kanûnî'ye ve son sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'ya zikir telkin eden şeyhlere de. Sokullu Mehmed Paşa Kadırga'da yaptırdığı külliyyede Nureddinzâde için de bir tekke kurmuştur.

Çelebi Halife'den sonra yerine geçen halifesi Sinâneddin Yûsuf (Sünbül Sinan) döneminde de devlet adamlarının tarîkata rağbeti devam etmiş, Koca Mustafa Paşa Dergâhı II. Bayezid ve birçok defa olmak üzere Yavuz Sultan Selim ile Kanûnî Sultan Süleyman tarafından ziyaret edilmiştir. Sünbül Sinan'ın halifeleri ise İstanbul'un yanı sıra Manisa, Kütahya, Karaman, Akşehir gibi şehirlerde yaptıkları faaliyetlerle tarikatı yaymışlardır. Sünbül Sinan'dan sonra yerine geçen Merkez Efendi, Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan ile çok uzun sürmeyen bir evlilik yapmış ve bu evlilikten oğlu Ahmed Çelebi doğmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan Manisa'da yaptırdığı külliye'deki hankah için Sünbül Efendi'den şeyh isteyince buraya Merkez Efendi gönderildi. Sünbül Efendi'nin vefatı üzerine buradan İstanbul'a gelerek Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda posta oturdu. Burada faaliyeti sırasında Korfu seferine çıkan Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 943/1537'de bir hatt-ı hümayunla ordu şeyhi olarak görevlendirildi.

Merkez Efendi'nin eski eşi Şah Sultan Halvetîler için Eyüp'te iki, Davutpaşa'da da bir adet olmak üzere üç zâviye yaptırmış, ayrıca Merkez Efendi'nin Yenikapı dışında yaptırdığı zâviye ve câmiye vakıflar tahsis etmiştir. Merkez Efendi ise başta yeni yapılanlar olmak üzere İstanbul'un değişik semtlerindeki zâviyelere ve Kütahya, Denizli, Tire gibi şehirlere halifeler göndermiştir. Tire'de faaliyet gösteren halifesi Şemseddin Ahmed Efendi adına Manisa valisi Şehzâde Selim'in (II. Selim) İzmir'de bir zâviye kurdurduğu, ayrıca Kütahya'daki halifesi Ahmed Beşir Efendi'yi de ziyaret ederek tekkesinin yanına bir mescid yaptırdığı belirtilmektedir.

Çelebi Halife'nin Bolu'daki halifesi Hayreddin Efendi'nin yanında yetişen Kastamonulu Şâban Efendi tarikat faaliyetlerini memleketinde kurduğu tekkesinde sürdürdü ve buradan İstanbul, Gelibolu, Tokat ve Çorum'a halifeler gönderdi. Şâban Efendi'nin Gelibolu'daki halifesi Mehmed-i Dâğî, III. Murad, III. Mehmed ve I. Ahmed dönemlerinde saraya davet edilerek ağırlanmıştır. Kendisine mürid olanlar arasında Sultan III. Murad, Şeyhü'l islâm Bostanzâde Mehmed, Bâbüssaâde Ağası Gazanfer Ağa gibi önemli şahsiyetler vardır. III. Murad'ın ayrıca Şâban Efendi'nin bir başka halifesi Şeyh Şücâ'dan da el aldığı ve rüyalarını muntazaman ona gönderip yorumlattığı bilinmektedir. Padişahın Şâban Efendi ile de teması olmuştur.

Yahyâ-yı Şirvânî'nin halifesi Pîr Muhammed Erzincânî'nin İbrahim Tâceddin isimli halifesiyle devam eden silsile Alâeddin Uşşâkî vasıtasıyla Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'e ulaşmış ve bu şeyhle Halvetiyye'de Ahmediyye kolu meydana gelmiştir. Ahmed Şemseddin Manisa'da, şeyhi

Alâeddin Efendi de Uşak'ta faaliyet göstermiştir. Ahmediye kolundan oluşan şubelerden Sinaniyye'nin kurucusu İbrahim Ümmî Sinan adına Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 1551'de İstanbul Topkapı civarında Kürkçübaşı Ahmed Şemseddin mahallesinde bir dergah (Ümmî Sinan Tekkesi) yaptırılmıştır.

Yahyâ-yı Şirvânî'nin Aydınli halifesi Dede Ömer Rûşenî'nin yanında yetişen İbrâhim Gülşenî ile Halvetiyye'de Gülşenîyye şubesi meydana gelmiştir. Mısır'da faaliyet gösteren Gülşenî'ye beylerden ve yeniçerilerden birçok kimse intisap edince, bir isyandan endişe eden Sadrazam İbrahim Paşa'nın arzusuyla Kanûnî Sultan Süleyman zamanında İstanbul'a getirilmiştir. Şeyh altı ay başkentte ikamet ettikten sonra somut hiçbir delil bulunamayınca en son padişahla görüştürülmüş ve kendisinden özür dilenerek Kahire'ye dönmesine izin verilmiştir. Kanunî'nin bu görüşme sırasında çok etkilendiği şeyhe İstanbul'da kalmasını teklif ettiği, ancak onun çok yaşlandığını ileri sürerek bu teklifi kabul etmediği, bunun üzerine padişahın İstanbul'da bir halifesini bırakmasını rica ettiği, şeyhin de Hasan Zarîfî'yi halife olarak bıraktığı belirtilmektedir. Mısır'a gitmek üzere İstanbul'dan ayrılacağı zaman Kanûnî tarafından Gülşenî şerefine ulema ve meşâyih sarayda bir ziyafet verilmiştir. Gülşenî'nin Kanûnî'ye bir "isim" telkin ettiği ve padişahın "O 'ismi' her ne niyetle okusam husule gelir" dediği kaydedilir.

Sadrazam İbrahim Paşa'nın delil elde etmek için Gülşenî'nin sohbetlerini dinlettiği âlimlerden Şeyhülislâm Kemalpaşazâde, şeyhle ayrıca özel olarak da görüşmeler yapmış ve etkilenecek ona mürid olmuştur. Şeyhülislâmın inceleyip rapor etmesi için kendisine gönderilen şeyhin *Manevî* isimli manzum eseri hakkında da olumlu fetva verdiği bilinmektedir.

İbrahim Gülşenî'nin İstanbul'da bıraktığı halifesi Hasan Zarîfî'ye Kumkapı'da kiliseden bozma bir mescid tahsis edildi ve devlet hazinesinden maaş bağlandı. Bir yeniçeri tarafından da mescidin mihrabı önündeki boş arsaya zâviye ve etrafına hücreler yaptırılıp vakıfları tanzim edildi. Bir müddet sonra burası depremde yıkılınca Sadrazam İbrahim Paşa'nın hanımlarından Muhsine Hatun tarafından aynı yere yeniden cami ve zâviye yaptırıldı ve vakıfları düzenlendi. İbrahim Gülşenî'nin Gebze'de Çoban Mustafa Paşa'nın yaptırdığı külliye'deki zâviyeye paşanın talebi üzerine gönderdiği halifesi Muhyiddin Karamanî ise, şeriata uymayan bazı sözleri sebebiyle zındıklıkla itham edilerek 1550 senesinde idam edilmiştir.

Yahyâ-yı Şirvânî'nin halifesi Ziyâeddin Yusuf Şirvânî ile devam eden silsilesi, 1556'da Şirvan'dan Tokat'a gelen Abdülmecid Şirvânî vasıtasıyla Şemseddin Sivâsî'ye ulaşmış ve Sivâsî ile birlikte Halvetiyye'de Şemsiy-

ye kolu meydana gelmiştir. Önceleri memleketi Zile'de faaliyet gösteren Şemseddin Sivâsî, Koca Hasan Paşa'nın 1564'te Sivas'ta yaptırdığı cami ve dergaha kendisini davet etmesi üzerine faaliyetlerini Sivas'ta sürdürmüştür.

Şemseddin Efendi III. Mehmed ile birlikte Eğri seferine katılmıştır. Sultanlarla seferlere katılan daha birçok Halvetî şeyhi bulunmaktadır. Şemseddin Sivâsî'nin halifesi Abdülmecid Sivâsî, I. Ahmed'in el aldığı şeyhlerdendir. Abdülmecid Efendi Bağdat seferine çıkan IV. Murad'a da kılıç kuşatmıştır. IV. Mehmed'in Halvetiyye şeyhleriyle yakın ilişkisi vardı. Ünsî Hasan Efendi'yi saraya davet ederek vaaz ettirmiş ve Has Odalılar, Hazîneliler, Kilerliler ve Enderun Ağaları şeyhe biat ettikten sonra birlikte devrân ile zikir yapmışlardır.

Devlet ricalinin tam desteğini alan Halvetiyye adına XVI. yüzyıldan itibaren ayrıca Sadrazam Atik Ali Paşa, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa, Sadrazam Melek Ahmed Paşa, Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa, Sadrazam Damad Hasan Paşa, Vezir Hızırpaşazade Mehmed Paşa, Bâbüssaâde Ağası Karabaş Mustafa Ağa, Yeniçeri Ağası Ferhat Ağa, Beylerbeyi Hızır Paşa, İmrahor İlyas Bey, Mimar Sinan'ın selefi baş mimar Acem Ali, saray tercümanı Yunus Bey, Deryâbeyi Bâlizâde Hasan Bey, Tersane Emîni Yusuf Efendi tarafından tekkeler tesis olunmuştur. XVI. yüzyıldan itibaren daha başka birçok üst düzey devlet adamının da bu tarîkata intisap ettiği bilinmektedir. Şeyhülîslâm Seyyid Feyzullah Efendi ailece Halvetî tarîkatına müntesipti. XVIII. yüzyılda III. Ahmed Halvetiler için tekke tesis etmiştir. I. Mahmud, III. Osman, III. Mustafa Halvetilikten feyz almıştır.

1. Nakşbendîlik

Anadolu'da faaliyet gösteren bir başka tarikat Bahâeddin Nakşbend'e nisbet edilen Nakşbendiyye'dir. XIV. yüzyılın ikinci yarısında Buhâra'da teşekkül eden bu tarikatın Anadolu topraklarına girişi, Amasya'da 807/1404-05'de kurulan ve ilk meşîhati Bahâeddin Nakşbend'in halifelerinden Buhâralı Hâce Rukneddin Mahmud tarafından üstlenilen Mahmud Çelebi Tekkesi vasıtasıyla olmuştur. Tarikatın İstanbul'daki ilk tekkesi ise Hâce İshak Buhârî-i Hindî'nin arzusu ile Fatih Sultan Mehmed tarafından Akasay'da kurulan ve giderleri padişahın vakfından karşılanan Hindîler Tekkesi'dir.

Nakşbendiyye'nin Anadolu'da yayılması Ubeydullah Ahrar'ın halifesi Kütahya'nın Simav ilçesinden Abdullah-ı İlähî'nin (Molla İlähî) öncülüğünde gerçekleşmiştir. Tarikatın Ahrariyye koluna mensup Abdullah-ı

İlâhî Simav'da faaliyet gösterdikten sonra Manisalı Kazasker Çelebi Muhyiddin'in daveti üzerine bir müddet İstanbul'da boş bulunan Zeyrek Medresesi'nin odalarında, ardından da Evrenos Bey'in torunu Ahmed Bey'in Vardar Yenicesi'nde (bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Yiannitsa) yaptırdığı hankâha daveti ile buraya gitti ve ölümüne kadar tarikatını neşretti.

Abdullah-ı İlâhî'nin İstanbul'da yerine geçen halifesi Emîr Ahmed Buhârî'nin Fatih, Edirnekapı ve Ayvansaray'da kurdurduğu tekkeleri ve yetiştirdiği halifeleri ile Nakşbendîlik XV. yüzyılın sonlarından itibaren başta İstanbul olmak üzere değişik şehirlerde yayıldı. Özellikle medrese çevrelerinin rağbet ettiği Nakşbendiyye tarikatına XVI. yüzyılda Lâmiî Çelebi, Taşköprüzâde, Kanûnî'nin şehzâdesi Mustafa'nın hususi hocası Muslihuddin Mustafa Sürûfî, Rüstem Paşa'nın hususi hocası Mahmud Çelebi, Vezir Ferhat Paşa'nın hususi hocası Kavaklızâde Mehmed Efendi gibi birçok ünlü âlim intisap etmişti.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında III. Murad'la yakın ilişkileri olduğu anlaşılan Ahmed Sâdık Taşkendi ile Nakşbendiyye'nin Kâsâniyye kolu İstanbul'a girdi. Urmeviyye koluna mensup Nakşîler ise XVII. yüzyılda Anadolu'nun doğu bölgelerinde ve Bursa'da etkin oldular. XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'a gelen Murad Buhârî ile de tarikatın Müceddidiyye kolu Osmanlı'ya girdi. Murad Buhârî'nin hakla birlikte devlet adamları ve ulema üzerindeki nüfuzu, Seyyid Feyzullah Efendi ve Velîyyüddin Efendi gibi şeyhülîslâmları müridleri arasına katması, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Müceddidiyye'yi etkili bir konuma getirdi. XVIII. yüzyılın şeyhülîslâmlarından İshak Efendi, Dâmadzâde Ahmed Efendi, Seyyid Mustafa Efendi, Mehmed Sâlih Efendi, Sâlih efendizâde Mehmed Emin Efendi'nin Nakşbendiyye'ye intisap ettiği ve bir kısmının ayrıca tarikat adına tekke yaptırdığı, Sultan I. Abdülhamid başta olmak üzere Sadrazam Mehmed Paşa, Sadrazam Bâhir Mustafa Paşa, Defterdar Merâmî Ahmed Efendi, Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa, Anadolu Muhasebecisi Murtaza Efendi, Maraş Valisi Abdullah Paşa, Kazasker Dâmadzâde Mehmed Murad Efendi, Yeğen Mehmed Paşa ve Seyyid Abdullah Efendi gibi bir çok devlet adamının da Nakşbendiyye'den el aldığı veya tarikat için tekke tesis ederek vb. maddi imkanlar hazırladığı görülmektedir.

XIX. yüzyılın başlarında Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî tarafından tesis edilen Nakşî-Hâlidiliğin İstanbul'da hızla yayılması ve tarikat ileri gelenlerinin kısa sürede siyasi nüfuz ve güç kazanmaları yönetimde bazı sıkıntılara yol açtı. Bunun üzerine tarikat mensuplarının tamamına yakını 1828'de

II. Mahmud tarafından İstanbul'dan Sivas'a sürüldü. Ancak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılıp Bektâşî tekkelerinin kapatılmasından bir müddet sonra bu tekkelerin şerîata bağlılıklarıyla tanınan Halidîlere verilmesi bir devlet politikası haline geldiğinden Halidîler daha güçlü bir şekilde İstanbul'a döndüler ve Nakşbendiyye Osmanlı'nın son dönemine kadar etkisini sürdürdü.

j. Semerkandîlik

Anadolu'da faaliyeti tespit olunan Semerkandiyye tarikatı, XV. yüzyılın ilk yarısında Lârende'ye (Karaman) gelip yerleşen Alâeddin Ali Semerkandi'ye nisbet edilmektedir. Bazı kayıtlar bu tarikatın Kübreviyye, Halvetiyye ya da Nakşbendiyye'den ayrılan bir kol olduğuna işaret etmekteyse de kesin olarak hangisinden olduğu bilinmemektedir. Faaliyetleri Anadolu'da Karaman, Bursa ve Balıkesir çevresiyle sınırlı kalmış ve XVII. yüzyıldan sonra izleri kaybolmuştur.

k. Kadîrîlik

Anadolu'da faaliyeti görülen bir başka tarikat Abdülkadir-i Geylânî'ye nisbet edilen Bağdat kökenli Kadiriyye'dir. Bu tarikatı Anadolu'ya XV. yüzyılda, Hacı Bayram-ı velî'nin müridi iken onun emri üzerine Hama'ya gidip Abdülkadir-i Geylânî'nin soyundan Hüseyin el-Hamevî'den hilafet alan Eşrefoğlu Rûmî getirmiştir. Kadiriyye'nin Eşrefiyye kolunun pîri olan Eşrefoğlu Rûmî'nin kurduğu tarikat geniş bir alana yayılmayıp İznik-Bursa çevresiyle sınırlı kalmıştır.

Kadîrîlik XVII. yüzyılda, tarikatın Rûmiyye kolunun pîri İsmail Rûmî'nin faaliyetleri sonucu başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve Balkanlar'da yaygınlık kazanmıştır. İsmail Rûmî'nin İstanbul-Tophane'de kurduğu tekke diğer bölgelerde açılan Kadîrî tekkelerinin merkezi olma fonksiyonunu da üstlenmiştir. 1765'te büyük Tophane yangınında tamamen yanan bu tekke III. Mustafa tarafından yeniden inşâ ettirilmiştir. I. Ahmed İstanbul'da yaptırdığı camiin (Sultan Ahmed Camii) açılışına İsmail Rûmî'yi de davet etmiş ve açılıştan sonra ikinci ile akşam namazı arasında şeyhin icrâ ettiği Kadîrî zikri gelenekselleşerek uzun süre devam ettirilmiştir.

Kadiriyye'de XVIII. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen Müştakiyye kolu İstanbul'da ve daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında oluşan Resmiyye kolu İstanbul'da, XIX. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen Hâlisiyye kolu da Kuzey Irak ve Güneydoğu Anadolu'da yaygınlık kazanmıştır. Kadiriyye Osmanlı'nın son dönemine kadar devam eden tarikatlardandır.

I. Şâzîlîlik

Ebu'l-Hasan eş-Şâzîlî tarafından XIII. yüzyılda kurulan Kuzey Afrika kaynaklı Şâzîliyye tarikatı adına Anadolu'da ilk faaliyet Şeyh Ali b. Meymun tarafından gerçekleştirilmiştir. XVI. yüzyılın başında Bursa'da altı sene kalan şeyh Ali'nin, buradan Şam'a giderken yerine "Sûfîzâde" diye tanınan Şeyh Abdurrahman'ı bıraktığı bilinmekte ancak daha sonra Şâzîlîlerin izine rastlanmamaktadır. XVII. yüzyılda ise bu tarikat adına Urfa'da kurulan tekkede Şeyh Ali Dede'nin faaliyet gösterdiği, IV. Murad'ın Bağdat seferi sırasında şeyhi ziyaret ettiği, IV. Mehmed'in ise 1651'de Urfa yakınındaki Karaköprü köyünü şeyhe bağışladığı belirtilir.

Şâzîliyye'nin Anadolu'ya kalıcı olarak girişi ve yayılışı XVIII. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşmiştir. Tarikat adına İstanbul'da kurulan ilk tekke, 1786'da Silahtar Abdullah Ağa'nın yaptırdığı Alibeyköy Şâzîlî Dergâhı'dır. XIX. yüzyılda İstanbul ve Bursa dışında pek yayılamayan Şâzîliyye'nin başkentte etkinlik kazanması, Medeniyte kolu şeyhlerinden Muhammed Zâfir, İbrahim Berâde ve Mahmud Ebu's-Şâmât ile asrın ikinci yarısında olmuştur. Sultan II. Abdülhamid'in Muhammed Zâfir'e, Mabeyn Başkâtibi Ali Rıza Paşa'nın da Mahmud Ebu's-Şâmât'a intisap ettiği kaydedilmektedir. II. Abdülhamid Alibeyköy'deki dergâhı 1886'da tamir ettirmiş, bir sene sonra da Beşiktaş'ta tarikat adına bir cami-tekke (Şeyh Zâfir Tekkesi) kurdurmuştur. Burada sultanın iradesiyle her akşam yatsıdan sonra ve her Cuma namazdan sonra Şâzîlî evrâdı okunması kararlaştırılmış ve bu uygulama tekkelerin kapatıldığı döneme kadar devam etmiştir.

289

m. Sa'dîlik

Anadolu'da faaliyeti görülen bir diğer tarikat Sâdeddin Muhammed el-Cibâvî eş-Şeybânî tarafından XIII. yüzyılın ikinci yarısında Şam'da kurulan Sâdiyye'dir. Tarikat adına XVI. yüzyılda İstanbul'da, XVII. yüzyılda da Bursa'da birer tekkenin olduğu görülmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın müneccimbaşısı Sa'dî b. İshak Çelebi'nin Sâdiyye tarikatına mensup olduğu ve İstanbul'da bir mescid ve tekke (Müneccim Sa'dî Tekkesi) yaptırdığı kaydedilmekteyse de, tarikat faaliyetleri hakkında hiçbir bilgi verilmemektedir. Bursa'daki tekkenin faaliyetleri hakkında da bilgi yoktur.

XVIII. yüzyılın başlarında Sâdiyye tarikatı Vefâiyye ve Selâmiyye kolları ile İstanbul'a girmiştir. İstanbul'da ilk zamanlar dört tekke ile temsil edilen tarikat, burada yetişen halifeler ve kurulan yeni tekkeler vasıtasıyla başkentte geniş çevreye yayılarak etkili konuma gelmiştir. Vefâiyye şeyhi Muhammed Ziyad Efendi Şam'da faaliyet gösterdiği sırada, I. Abdülhamid'in

daveti üzerine, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayak izini (kadem-i şerif) başı üzerinde İstanbul'a getirmiş ve müridleri arasına katılan Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın Davutpaşa'da yaptırdığı tekkeye (Kadem-i Şerif Tekkesi) yerleşerek ömrünün sonuna kadar faaliyetini burada sürdürmüştür. Sâdiyye'nin İstanbul'daki en önemli tekkelerinden biri olan Mirzâ Baba Tekkesi'ni de 1784'te Halil Hamid Paşa'nın yaptırdığı bilinmektedir. Sâdiyye İstanbul'da etkili konuma geldikten sonra özellikle Kadir gecelerinde Ayasofya Camii'nde Sâdî âyini düzenlenmeye başlamıştır. XIX. yüzyılda Sâdiyye'nin İstanbul dışında Bursa, Kastamonu, Afyon, Kütahya, Elmalı, İzmir, Edirne, Tekirdağ gibi şehirlerde yayıldığı görülmektedir.

n. Bedevîlik

Anadolu'da faaliyeti tespit olunan tarikatlardan Bedeviyye, Seyyid Ahmed Bedevî tarafından XIII. yüzyılda Mısır'da kurulmuştur. Tarikat adına XVII. yüzyılda Bursa'da bir tekke bulunduğu belirtilmekle birlikte faaliyeti hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. XVIII. yüzyılın başlarında kurulan Eburnî Tekkesi ile İstanbul'da temsil edilen Bedeviyye, bir sonraki asrın başlarına kadar başkentteki tekke adedini en az yediye çıkararak Osmanlı'nın son dönemine kadar gelebilmiştir. Ancak Bedeviyye'nin İstanbul dışında faaliyetine rastlanmamaktadır.

290

Osmanlı'nın sonlarına doğru İstanbul'da Ticânîyye ve Desûkiyye tarikatları adına da birer tekkenin bulunduğu anlaşılmaktaysa da faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. XIX. yüzyılda ortaya çıkan ve Kuzey Afrika'da etkili olan tarikatlardan Senûsiyye ile Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid gibi pâdişahlar yakından ilgilenmiş, zâviyelerinin gelirleri vergiden muaf tutulmuştur. VI. Mehmed'e (Vahîdeddin) saltanat kılıcını kuşatan Ahmed Şerif Efendi Senusî şeyhidir.

6.3. Anadolu'da Dinî-Tasavvufî Cemaatler

Anadolu'da tasavvuf geleneğini devam ettiren tarikatların yanı sıra tarihçi Âşıkpaşazâde'nin dört farklı grupta toplayarak kaydettiği Anadolu Ahîleri (ahîyân-ı Rûm), Anadolu gâzileri (gâziyân-ı Rûm), Anadolu bacıları (bâciyân-ı Rûm) ve Anadolu Abdalları (abdâlân-ı Rûm) gibi dinî-tasavvufî cemaatlerin faaliyetleri de vardı.

Fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki uzantısı olarak değerlendirilebilecek olan Ahîliğin fütüvvet kuralları, birçok bakımdan Şihâbüddin Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif*'indeki tasavvufî prensiplerle hemen hemen aynı olduğu gibi, dış görünüş itibarıyla de usul, âdâb ve erkânda Rifâîler'le benzerliği ve çeşitli açılardan Mevlevîlik, Bektâşîlik gibi tarikatlarla ilgisi vardı. Osman Gâzî'nin kayınpederi Şeyh Edebâlî Ahîlerin

reisi idi. Âşıkpaşazâde Osman Gâzî'nin mübarek günlerde Edebâlî'nin Bilecik'teki tekkesine giderek dinî ve idarî konularda onun görüşlerine başvurduğunu belirtir. I. Murad da kendi döneminde Ahîlerin reisliğini üstlenmiştir.

Bazı kaynaklarda “alpler” ve “alperenler” diye de anılan Anadolu gâzîleri, fütüvvetin seyfi kolunu, Anadolu bacıları da kadınlar kolunu teşkil etmekteydi. Anadolu abdalları ise Türkmen kabileleri arasında faaliyet gösteren dervişlerin oluşturduğu bir teşkilattı. “Abdal” ve “baba” unvanını taşıyan bu dervişlere Horasan erenleri de denilmekteydi. Bu gruba mensup dervişlerden Abdal Kumral'a Osman Gâzî'nin, Bursa fethine katılan Abdal Mûsâ, Geyikli Baba ve Abdal Murad'a Orhan Gâzî'nin, Postinpuş Baba'ya I. Murad'ın, Abdal Mehmed'e II. Murad'ın vakıflarıyla birlikte birer zâviye yaptırarak faaliyetleri için destek oldukları bilinmektedir.

M. Fuat Köprülü Abdâlân-ı Rûm'un Kalenderî, Haydarî ve Yesevîler'den oluşan derviş zümrelerini ifade ettiğini, “baba” ve “abdal” lakaplarının Kalenderîler tarafından kullanıldığını, abdal kelimesinin kalenderlerle eş anlamlı olduğunu söylese de, bu doğru değildir. Bununla birlikte Osmanlılar tarafından desteklenen Abdâlân-ı Rûm içinde Kalenderîmeşrep ehli-sünnet dışı unsurların bulunmadığı da ileri sürülemez. Nitekim kuruluş döneminde beylerin zaman zaman bunları teftiş ettirdikleri, ehli-sünnet dışı bir hareketleri tesbit olunursa derhal beylik dışına çıkarıldıkları kaydedilmektedir.

Kalenderîlik daha çok çârdarb uygulaması ve bilhassa ibadetlere kurşısı kayıtsızlık sebebiyle tenkid edilmiştir. Genelde haklı olmakla birlikte bu tenkidlerin her zaman geçerli olmadığını gösteren örnekler de vardır. Fâtih Sultan Mehmed ile İstanbul kuşatmasına katılan Kalenderîler'e, fethitten sonra sultan tarafından Şehzâdebaşı'ndaki Hristos Akataleptos Manastırı zâviye olarak verilmiştir. Kalenderîler için İstanbul dışında da bazı zâviyelerin tahsis edildiği bilinmektedir.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı merkezi yönetimi bu dönemde Anadolu'da görülmeye başlayan Şîî-Safevî propagandası sebebiyle Kalenderîler'e karşı daha sert bir tavır almaya başlamıştır. Zira XVI. yüzyıl müelliflerinden Vâhidî ve Kalkandelenli Fakîr'nin kayıtlarına göre o dönemde Kalenderîler ve Abdâlân-ı Rûm tamamen gayrisünnî bir tasavvufî zümre idiler. Anadolu'daki bu Kalenderî zümrelerin XVII. yüzyıldan itibaren Bektâşîlik içinde eriyip tarihe karıştıkları belirtilmektedir.

Fazlullah-ı Hurûfî'nin kurup geliştirdiği bâtinî bir akım olan Hurûflîğin XV. yüzyılın başlarından itibaren Tebriz ve Halep yoluyla Anadolu'ya

girdiği, hurûfî halifelerinin inançlarını tasavvuf, vahdet-i vücûd ve ilm-i esrâr-ı hurûf gibi daha önce mevcut olan fikir ve inançlar içinde gizleyerek yaymak suretiyle Anadolu ve Balkanlar'da hem halk hem de yöneticiler arasında bir çevre edindiği ve nihayet Kalenderîler, ardından da Bektâşîler arasına sızdıkları bilinmektedir.

Hurûfiliği devletin resmî mezhebi haline getirmeye ve iktidarı ele geçirmeye çalıştıkları fark edilince Hurûfîler Edirne'de öldürülmüştür. Hurûfilerin Kanûnî Sultan Süleyman döneminde de Osmanlı topraklarından sürüldüğü görülmektedir. Buna rağmen XVI. ve XVII. yüzyıllarda Hurûflik Osmanlı toplumunu etkilemeye devam etmiş, bir yandan Bektâşîliğin temel inançları arasına girerken öte yandan Bektâşîlikten bağımsız temsilciler yetiştirmiştir. Muhtelif kayıtlardan XVI. yüzyılda Anadolu ve Rumeli'deki çeşitli bölgelerde "ışık" (Tâife-i Işıkyân) adı verilen Hurûfilerin takip edilmesine, tutuklanıp cezalandırılmasına dair emimâmeler gönderildiği anlaşılmaktadır. Bektâşî görünen Hurûfiler, giderek sayıca azalmalarına rağmen daha sonraki asırlarda da faaliyetlerini gizlice devam ettirmişlerdir.

6.4. Tasavvuf Faaliyetlerinin Denetimi

292

XIX. yüzyıla gelindiğinde sayısı iki binlere yaklaşan tekkeleri denetim altına almak için ilk defa III. Selim zamanında çalışmalara başlanmış, sapkın inanışlara sahip olan tarikat mensuplarının durumlarının teftiş edilerek devlete bildirilmesi ve bu tür inanışlara sahip kimselere tekke açtırılmaması için bazı şeyhler görevlendirilmiştir. Tekke vakıflarını Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin denetimine veren 1227/1812 tarihli bir fermanla Osmanlı eyaletlerinde aynı tarikata bağlı bütün tekkeler tarikatın İstanbul âsitânesi merkez kabul edilerek buraya bağlanmıştır. Yine bu fermanla meşihatı boşalan bir tekkeye şeyh tayininde tevcihin şeyhülislâmlığa arz edilmesi ve taşradaki tekkelere şeyh tayinlerinde merkez tekkenin görüşünün alınması usulü getirilmiştir. Böylece tekkeler idarî yönden şeyhülislâmlığın ve malî yönden Evkâf-ı Hümâyûn nezaretinin denetimi altına girmiştir.

Tekkelerin denetim altına alınmasında ikinci adım 1866'da Meclis-i Meşâiyh'in kurulması olmuştur. Evlâdiyet ve hilâfet usulüyle tevcih edilmekte olan şeyhlik vazifesi Meclis-i Meşâiyh'in kurulmasından sonra doğrudan meclis tarafından kontrol edilmeye başlanmıştır. Tekke vakıflarına ait vakfiyelerin Meclis-i Meşâiyh defterine kaydedilmesi, bunların korunması, kontrol ve denetimi de meclisin görevleri arasında bulunuyordu. Meclis-i Meşâiyh şeyhülislâmlık müessesesinin kaldırılmasına kadar faaliyetlerini Bâb-ı Meşihat'ta sürdürmüştür.

7. Tasavvufun Tesir Halkası

İbrahim Baz

Tasavvufu bir kenara koyarak İslâm düşüncesi, kültürü, sanatı ve gündelik hayatını anlamak mümkün değildir. Zira tasavvuf gündelik hayatın her an ve her alanında varolagelmıştır. Sultanların hazarda ve seferde yanlarından ayırmadığı müridlerle siyasette; hemen her il, ilçe, köy ve semtte bulunan tekkelerle günlük hayatın merkezinde; musiki, tezhip, mimari ile sanatta ve zanaatta; ilim ve irfan geleneği ile bilim ve düşüncede hayatının her noktasında tasavvuf vardır.

7.1. Tasavvufun Kültürel Hayata Tesirleri

Kâinatı Allah'ın sıfatlarının bir tecellisi olarak gören sûfiler, her nereye ve neye baksalar onu Allah'ı hatırlatan bir işaret olarak görmek ve ondaki güzellikleri keşfetmek bakımından estetik ve güzel sanatlarla da çok yoğun bir dirsek teması içerisindeyler. Bütün bu yönleriyle tasavvuf İslâm düşünce ve hayatının en orijinal ve özgün yönlerinden biridir. Tasavvufun beşerî bilimler, edebiyat, güzel sanatlar ve musiki sahasında gerçekleştirdiği tesir halkasını şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Tasavvuf ve Felsefe: İnsanın ve eşyanın hakikatini tanıma gayreti olarak ele alındığında felsefe ile tasavvufun konusu aynıdır. İkisi de ontolojik ve epistemolojik ve hatta etik yaklaşımlarla varlık, bilgi ve kaynağı, ahlâkî değerleri inceler. Ancak felsefe aklı esas alırken tasavvuf kalbi ve keşfi esas alır. Her ne kadar İmam-ı Gazâlî ile tasavvuf büyük oranda eleştirilerden kurtularak sağlam temeller üzerine dururken yine onun yazdığı felsefe eleştirisi olan *Tehâfütü'l-felâsife* nedeniyle felsefe ile arası açılmış gibi görünmektedir. Konuları itibarıyla birbirine bu kadar yakın olan iki disiplinin ayrıldıkları yöntem ve olayları ele alışıdaki konum farklılığıdır. İbn Sina ile Ebû Saîd Ebû'l-Hayr arasındaki bir olay bu konuda tarihî bir belge niteliğindedir. Bu iki zat konuşmak ve tartışmak için üç gün bir arada kalmışlar. Çıkışta İbn Sinâ Ebû Saî'd Ebû'l-Hayr hakkında “Benim bildiğimi, o görüyor” derken, Ebû Saîd Ebû'l-Hayr İbn Sinâ hakkında “Benim gördüğümü, o biliyor” demiştir. Zaten Gazâlî de bütünüyle felsefeyi değil materyalist felsefeyi eleştirmektedir. (Küçük, 2011:31)

b. Tasavvuf ve Psikoloji: Tasavvuf bireyin kâmil bir insan olabilmesi için yaşadığı seyr ü sülûktür, denilebilir. Bu, öncelikle insanın iç dünyasına yönelmesi ve orada varlık sebebine aykırı kendisini ayrılık ve yabancılaşmaya götüren hususları tespit ederek ve muhasebesini yaparak manevî terakkî yoluna koyulması ile gerçekleşebilir. Bu şekilde iç çatışmalardan kurtulan insan, kendini tanıdıkça Rabbini gerçek manasıyla tanımaya (marifet) baş-

lar. İşte bu yönüyle tasavvuf ile insanın iç dünyasını ve buna bağlı davranışlarını inceleyen psikoloji ile yakın irtibatı vardır.

c. Tasavvuf ve Sosyoloji: Tasavvuf her ne kadar ferdî planda yaşanıyor gibi gözükse de yapısı itibarıyla bir mürşid-i kâmilin kontrolünde ve rehberliğinde olması ve bu mürşide bağlı ihvan/kardeş kabul edilen cami cemaatından daha özel bir sosyolojik oluşum bulunmaktadır. Üstelik tekke-ler ve buna bağlı imarethane gibi diğer yapılarla İslâm toplumlarının çok önemli sosyal yapısı durumundadır. Bu yönüyle insan topluluklarını ve sosyal olayları inceleyen sosyoloji ile yakın irtibatı bulunmaktadır.

d. Tasavvuf ve İktisat: Tasavvuf düşüncesinde insan, referansını ilahî kaynaktan alır ve parçalanmış değil bütüncüdür. Hayata dair her hususu birbirinden bağımsız olarak ayrı ayrı değil bir bütün halinde algılar. İşte bu nedendir ki, insanı ilgilendiren her hususla tasavvufun bir irtibatı vardır. Hatta bu irtibat çoğu zaman sistemli ve kurumsal boyuttadır. Tasavvufun ilgili olduğu bu konulardan biri de ekonomidir. İnsan sınırsız istek ve arzu ile doludur. Ancak imkânlar sınırlıdır. İşte bu noktada tasavvuf tevekkül ve rıza gibi kavramlarla kişileri manevî yönden eğitirken çoğu zaman yanlış anlaşılan “bir lokma bir hırka” prensibi ile tüketim konusunda asgari bir vizyon kazandırmaya çalışır. Ahilik teşkilatı gibi oluşumlarla özellikle Osmanlı ticaretinde tasavvufun büyük bir yeri olmuştur. Sûfiler, ibadetlerini ticaret değil, ticaretlerini ibadet haline getirme gayretinde olan insan modelidir. (Tabakoğlu, 1991:183)

e. Tasavvuf ve Eğitim: Tasavvuf ile en fazla irtibatı olan ilim dalı eğitimidir. Tasavvuf ilmi çoğu zaman ahlâk ilmi olarak görülmüş ve ahlâklı bireyler yetiştiren müessese olarak kabul edilmiştir. Kişinin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istenilen değişmeyi meydana getirme süreci olarak tanımlanan eğitim (Başaran, 1998:246) ile tasavvufun insanı kemâle ulaştırma yolu olan seyr ü sülûk süreci aynı olguya işaret etmektedir. Tasavvufun yetiştirmek istediği insan modeli “insan-ı kâmil”dir. Talimden (öğretim) ziyade terbiyeyi (eğitim) benimseyen tasavvuf, akla dayalı değil gönül dünyasına ait kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesini gerçekleştirmeyi hedefler. Böylece kalbin nazargâh-ı ilahî olması arzulanır. Bu eğitim esnasında mâsivayı terk etmek, emmâre nefsin arzularından uzaklaşarak ruhu güçlendirmek ve düzenli zikir ve tefekkür esastır. Tasavvufî eğitim daha ziyade yetişkinleri ferdî olarak ve tadrîcî şekilde eğitir. Bu eğitimin temel unsuru gönüllü talebe olan mürid, onu eğiten mürşid ve bu eğitimin zahirî plandaki okulu tekkelerdir. Tasavvufî eğitimde modern eğitimcilerin önemsedikleri kişilerin bireysel yetenek, mizaç ve ihtiyaçlarını göre eğitim uygulanmıştır. Tasavvufun kullandığı en önemli eğitim metodu, bizzat rol

model olan ve bir nevi baba olarak kabul edilen mürşidin yalnız söz ile değil aynı zamanda hâl ile verdiği eğitimidir. Mürşid tarafından yönlendirilen ve sohbetlerle yol haritası çizilen *takrir*, sözsüz ve hal olarak *yaşayarak öğretim* (rol model olma), tekkelerde daha ziyade görülen *gözlem* ve sürece bağlı olması itibariyle *tedric* metodları uygulanır. *Soru-cevap* metodu fazla görülmemekle birlikte zaman zaman rastlanmakta veya uzak yerlerde bulunanların yazdığı mektuplarla bu metodu kullandığı görülmektedir. (Gözütok, 2012:95-176) Tasavvuf gönül eğitimi ve gönüllü bir eğitim olması yönüyledir ki sosyal ve siyasal anlamda en zor süreçlerde ve hatta tekkelerin kapatıldığı ortamlarda bile varlığını sürdürmüştür.

f. Tasavvuf ve Edebiyat: Tasavvuf, öncelikle insanın iç dünyasında yaşanan vicdânî zevkî, hissî bir hayat tarzıdır. Merkezinde kalb vardır, kemâlin ve güzelliğin peşindedir. Bu durum, insanın beş duyusunun üzerinde bir boyuttur ve bu noktada sanatçı ile yolu kesişmektedir. Sûfilerin aslî vazifesi olan evrâd ve ezkâra ilave olarak, kabalıklarını yontarak ince bir ruha sahip olabilmesi amacıyla tekke muhitinde hüsn-i hat, tezhib, mûsikî ve mimârî başta olmak üzere güzel sanatlarla meşgul olduklarını görmekteyiz. Üstelik bütün sanat dallarının ortaya çıkışında ve tarih içerisinde varlığını sürdürmesinde din ve dinin derûnî yönü, yani maneviyatın var olduğu bir hakikattir. İşte bu yönüyle tasavvufun, sanatın hemen her alanıyla ortak bir yönü vardır. Bunların başında edebiyat, musiki ve mimari gelmektedir. Ancak tasavvufun en çok edebiyat ve özel olarak ise şiir ile irtibatı görülmektedir. Dil ile düşüncenin en güçlü irtibatı şiir ile kurulduğu gibi, şiirin sembolik dili tasavvufun anlatımında güçlük çekilen konularını anlatma ve insan aklına en yakın hale getirme konusunda bir imkan ve araç olmuştur.

Sûfilik geleneğinde az konuşma temel esaslardan biri olduğu için yüz yüze ifadelerinden yazılı eserlere, mektuplarına ve hatta birbirlerine sordukları suallere kadar genellikle çok olanı az ile ifade eden edebî bir dil kullanmayı tercih etmişleridir. Sûfilerin sözleri ve yazdığı ilk eserlerde kısa ve öz ancak hikmet dolu ifadeler vardır. Bu yalnız bir lisanda değildir. Hicri ilk üç asırda daha ziyade Arapça, dördüncü asırdan itibaren Farsça, sekizinci yüzyıldan itibaren ise genel olarak Türkçe tasavvuf edebiyatında yoğun olarak kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî, İmam-ı Gazâlî, İbn Fârid, İmam Nablûsî Arapça; Attar, Hâfız, Mevlânâ gibi zirve şahsiyetler Farsça; Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Aziz Mahmud Hüdâyî ve Erzurumlu İbrahim Hakkı ile tekke edebiyatında Türkçe eserler kaleme alınmıştır. Şeyhî, Atayî, Nizâmî Nâbî, Fuzûlî, Bâkî, Yenişehirli Avnî ve Şeyh Galip gibi birçok kişi de divan edebiyatında tasavvufî konuları ele almışlardır. (Yılmaz, 2000:68) Osmanlı şiirinin konu ve kavram olarak omurgasını ta-

savvuf oluşturur. Mahmut Erol Kılıç dine coşku, anlam ve ritim katması yönüyle tasavvufu bir bütün halinde şiir olarak tanımlar ki (Kılıç, Sûfi ve Şiir, 2004: 11) sûfilerin nesir olarak kaleme aldıkları ilk döneme ait kısa ve öz ifadeleri bile şiirseldir. Sûfiler nesirlerin arasında sıklıkla şiirler kullanmışlardır. Neredeyse her sûfi bir şair durumundadır.

Sûfilerin edebiyatla bu denli irtibatları onların sözlerine hikmet, nükteleri-ne zarafet katmıştır. Osmanlı Döneminin son Rıfâî şeyhlerinden Odabaşı Tekkesi postnişini Ahmet Muhtar Efendi'ye bir zât gelir ve "Sizlere neden kıyâmî derler? Niçin ayakta zikredersiniz? dediklerinde şu cevabı verir:

"Biliyorsunuz Fetih'ten sonra İstanbul'a ilk gelenler Nakşebendîlerdir. Onlar buldukları yere oturuvermişler. Sonra Mevlevîler zuhur etmiş, onlar da nerede yer buldularsa orayı işgal edip bir düziye çark etmeye, tennûre açıp semâ ermeye başlamışlar. Nihayet bizimkiler gelmiş, fakat ne yapsınlar, ne oturacak ne de dönecek yer var; ister istemez ayakta kalmışlar. Halen de ayakta durlar."

Bu nükteli cevap aynı zamanda tarikatların İstanbul'a geliş tarihi hususunda bir hakikati de beyan etmektedir. (Revnakoğlu, 2003:255)

g. Tasavvuf ve Mûsikî: Tasavvuf bir irfan ve hikmet mektebi olarak, bireysel ve toplumsal anlamda İslâm düşüncesinin ve hayat tarzının *zevk-i selîm* diye özetlenebilecek yüksek zevk ve estetik değerlere sahip olması yönünde dönüştürücü ve eğitici bir rol üstlenmiştir. Hikmet arayıcısı sûfiler yalnız edebiyatta değil mûsikîde de önemli bir yere sahiptir.

Zühd döneminde musikiye mesafeleli davranan sûfiler tasavvuf dönemi olarak kabul edilen hicrî III. asırdan itibaren özellikle semâ'ı insanın dînî his ve heyecanını artıran bir pratik olarak görmüşlerdir. (Sema hakkında bkz. Kuşeyrî, 1993:514-30; Hucvîrî, 1996:543-74; Serrâc, 1996:261-290; Sühreverdî, 1990:223-62) Semâ, zaman içerisinde Nakşebendîlik hariç başta Mevlevîlik olmak üzere birçok tarikatın temel esaslarından biri ve tekkeye gelen sûfilerin manevî eğitimlerinin bir aracı olmuştur. Mevlevî tekkeleri birer konservatuvar haline gelmiş dînî musikinin gelişmesine katkı sağlamıştır.

"Haramdır" denilen mûsikiyi ısrarla ve büyük mücadelelerle mabedlere getiren ve devam ettiren tekke mûsikisi ve mûsikîşinasları olmuştur. Revnakoğlu'na göre;

"Bunun çok güzel bir neticesi şudur ki, çeşitli zikir şekillerinden meydana gelen âyîn-i şeriflerin, mukâbelelerin arasına lâhûtî konserler, semâvî rakslar, pek canlı ve câzip şekilde bedîî figürler katarak İslâm âleminde ulvî ve rûhânî bir medeniyet kurmuşlardır." (Revnakoğlu, 2003:325)

Tekke mûsikîsinin zil şeklindeki *halîle*, insan sesine en yakın sese sahip *ney*, güçlü sese sahip bir saz olan *mazhar*, vurmali bir çalgı olan *kudüm* ve *çifte kudüm*, kudüm çalmaya yarayan *zahme*, *çalpâre* gibi estrümanları vardır.

ğ. Tasavvuf ve Mimari: Tasavvufî hayatın merkezleri olan tekkeler özellikle Osmanlı toplumunda yeni bir mimarî türünün oluşmasına neden olmuştur. Tekke, dergâh, âsitâne, zâviye ve hânkâh gibi isimlerle anılan sûfilerin zikirhâneleri zaman içerisinde fonksiyonunu artırarak han ve aşevî gibi maddî ihtiyaçların musiki, hüsn-i hat, tezhib gibi sanat dallarının en önemlisi manevî eğitimin merkezleri olmuştur. Hayatın her an ve her alanına taalluk eden çok fonksiyonlu bu özellikleri nedeniyle bugünkü modern üniversite kampüslerinin ilk numuneleri olarak görülmüştür. (Yılmaz, 2000:70)

h. Tasavvuf ve Güzel Sanatlar: Sûfiler, “Allah güzeldir, güzeli sever” hadis-i şerifinden hareketle Allah’ın “el-Cemîl” sıfatının hakikatine ermeye çalışmışlardır. (Kılıç, 2012:89) Kâinattaki güzellikleri bu sıfatın tecelisi olarak görmüşlerdir. Bu yönüyledir ki İslâmî sanatların merkezinde tasavvuf vardır. Güzel sanatların merkezi haline gelen bir kısım tekkeler, tasavvuftaki mürşid-mürîd ilişkisiyle aynı eğitim metoduna sahip usta-çırak şeklinde öğrenilen hüsn-i hat ve tezhib gibi sanatların geliştiği muhitler olmuştur. Osmanlı hat sanatının büyük ustaları Karahisârî, Hasan Rıza, Râkım, Şefik Bey ve Yesârî-zâde gibi kişiler tekke muhitinde yetişmişlerdir.

7.2. Tasavvufun Sosyal Hayata Tesirleri

Tasavvuf, zühd döneminden itibaren bireysel yapıdan evrilerek toplumsal bir hale gelmiş ve İslâm toplumlarında mezhep ve meşrep, âlim ve câhil, zengin ve fakir, sultan ve köle gibi hiçbir kategorisini dışarıda bırakmayacak şekilde etkilemiştir. Esas itibarıyla tasavvuf, İslâm’ı en güzel şekilde yaşama gayretidir. Onu yalnız normatif kural ve kaideler bütünü olarak görmeyip ihsan makamında zevkî, vicdânî, hissî yönleriyle yaşamaya çalışmaktır. Hicrî üçüncü asırdan itibaren kurulmaya başlayan büyük tarikatların ilk formları ve tekkeler, İmam-ı Gazâlî gibi bilge sûfilerin eserleriyle ortaya koydukları anlayışın da tesiriyle hicrî yedinci yüzyıldan itibaren ana tarikatların ortaya çıkması ve yayılması Müslüman toplumların özellikle gündelik hayatını çok derinden etkilemiştir. Tarikatların okulları olan tekkeler bu toplumların birlik ve dirliğinin sağlandığı yerler haline gelmiştir. Genel olarak baktığımızda Mevlevîlik ve Nakşebendîlik aydınlar arasında, Kâdirîlik, Bayramîlik ve Halvetîlik geniş halk kitleleri arasında yaygın hale gelmiştir.

Tekke ve zâviyeler bazen gönüllü eğitim kurumları, ihtiyaç halinde güvenlik gücü, çoğu zamanda toplum içerisindeki fonksiyonu ile sosyal güvenlik kurumu rolünü üstlenmiştir.(Bardakçı, 2005:271) Kayıtsız ve ücretsiz girilen bir eğitim ocağı, ahlâk yuvası ve sürekli eğitim merkezi olan tekkelerde, bağlı oldukları tarikatların yapısına göre ahlâk ve adâb öğretilir, dersler yapılır, kitaplar takip edilirdi. Gelene niçin geldin denmez, istediği kadar kalır, evsiz ise barınır, aç ise doyardı. Tekkelerin kendilerine özgü yemek kültürleri dahi vardır. (Çitfçi, 2003:377-423)

İslâm ahlâkının temel unsurlarından biri olan yalnız kendini düşünmeme, diğer gamlık (isâr) tekkelerde hayat bulmaktaydı. İşte bu yönüyledir ki devlet erkânı sosyal huzursuzlukları da önleyen “Darü’l-İrfân-ı İlâhî” olan tekkeleri desteklemişlerdir.(Revnakoğlu, 2003:191-2) Bir yabancıнын gözûyle tekkeler, halkın dinin tadını çıkardığı bir yer halinde idi.(Kara, 1990:159)

İslâm fetihleri açısından büyük önem taşıyan tekkeler bir yardım müessesesi olduğu kadar, imar ve iskan aracı, emniyet yeri ve dinî porpaganda (tebliğ) merkezi olmuşlardır. (Barkan, *Vakıflar Dergisi*, 1942:279-304)

Tasavvufî hayatın yaşandığı ve yayıldığı mekanlar olan tekkelerin temel fonksiyonunu şöyle özetlenebilir:

- a. Kapısı herkese açık olan ve gönül eğitimin verildiği yaygın eğitim kurumu
- b. Fakir ve gariplerin derdlerine çare bulunmaya çalışılan sosyal yardım kurumu
- c. Bulundukları şehre gelen misafirlerin ağırlandığı misafirhane
- d. Rûhî ve bedenî hastalıkları olan kimi insanların rehabilite edildiği huzur evi. Miskinler tekkesi gibi.
- e. Manevî cihad yanında savaşlarda bir üst vazifesi görmüşlerdir. Yeniçerilerin Bektâşî tekkeleri, Kazerûniyye tekkeleri ve Kurtuluş savaşındaki Özbekler tekkesi gibi.
- f. Ahî tekkeleri gibi ticârî hayatın düzene sokulduğu mekanlar
- g. Sanatın öğrenildiği konservatuvar, zanaatın öğrenildiği atölye. Mûsiki, hat, tezhip, şiir başta olmak üzere İslâm sanatı kavramı içinde yer alan ve sanatla zanaatın öğrenildiği mekanlardır.
- ğ. Toplumların huzur ve sükûn içinde yaşam kültürünün öğretildiği, ortaya çıkabilecek isyan ve kargaşaların önlenmesi hususunda özellikle Osmanlıları yardım aldıkları mekanlardır.
- h. Bazı tekkeler fiziki zindeliğin kazanıldığı ve maddi cihada hazırlık yapılan mekânlardı. Okçular Tekkesi ve Pehlivanlar Tekkesi bunlardandır. (Kara, 1990:60-63)

7.3. Tasavvufun Siyasî ve Askerî Hayata Katkıları

Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren Horasan, Irak ve Endülüs kökenli sûfilerin ortaya koyduğu tasavvuf anlayışı bir bütün haline gelmeye başlamış ve toplumun her katmanında tasavvufî bir yapılanma görülmeye başlamıştır. Şeyhler, siyaset ve sultan kapısına fazla rağbet etmemelerine rağmen, sultanlar onlara büyük hürmet etmiş ve sık sık ziyaretlerine gitmişleridir. Savaş ve sefer zamanlarında ise onların yanlarında bulunmalarını istemişlerdir. Fatih'in yanında Akşemseddin'in fethetile katılması gibi Şemseddin-i Sivâsî, Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî, İsmail Hakkı Bursevî gibi büyük sûfiler de savaflara katılanlardandır.

Sûfilerin kullandıkları gönlü esas alan ve yaşayarak yaptıkları sade ve mütevazî tebliğ metodu İslâm'ın yayılmasında çok etkili olmuştur.

Osmanlı'nın zayıflamasına paralel olarak İslâm coğrafyasında görülmeye başlayan sömürge hareketleri karşısında sûfilerin fonksiyonu büyüktür. Özellikle Şeyh Şâmil'in öncülük ettiğî Kafkaslardaki Müridizim hareketi, Kuzey Afrika'daki Senûsî hareketi, Batı Afrikada Fûlânî hareketi bunların en önemlileridir. Kurtuluş savaşında bütün din adamlarının büyük katkıları olmakla birlikte özellikle tekke mensuplarının müridleriyle birlikte yaptıkları mücadele çok önemlidir. Gülşenî şeyhlerinden Visâlî dergâhı postnişini Şeyh Hüsnü Efendi ve Şeyh Enver Efendi tekkelerini Mülli Mücadele Karargâhı olarak kullandırmış, Hacı Bektaş Dergâhı şeyhi Ahmed Cemaleddin Efendi gönüllü bir birlik kurarak Doğu cephesine göndermiş, Mehmet Lutfî Efendi Erzurum'da, Abdülhakîm-i Arvâsî talebelerinden müfrezeler oluşturarak savafla katılmışlardır. Ancak Kurtuluş savaşının sembol tekkesi Özbekler Tekkesi olmuştur. Bir yandan milli mücadeleye katılanlara moral aşılanan, diğeryandan bir cephaneye sevkîyat merkezi rolünü üstlenen tekke aynı zamanda yaralıların tedavî edildiğî bir hastane olarak da görev yapmıştır. Tekkenin şeyhi Şeyh Atâ, işgal altındaki İstanbul'un kurtuluşunun ve Milli Mücadele hareketinin öncüleri arasında yer almıştır. (Kara, 1990:214-8)

Horasan erenleri denilen sûfilerle başlayan tasavvufun iskan ve İslâmlaşmadaki rolü Selçuklu ve Osmanlılar döneminde devam etmiştir. Yeniçeri Ocağının arka planında Bektaşî tarikatının bulunması tekke-asker münasebeti açısından çok önemlidir. Sûfiler, savaş zamanlarında padişah ve askerlerin manevî moral gücü olmakla birlikte bizzat savaflarda da yer almışlardır. Fethedilen yerlerde zâviyeler kurarak oralarda iskânın sağlıklı şekilde yapılmasına ve toplumun huzur içerisinde yaşamasına katkı sağlamışlardır. Hatta fetih bölgelerinde kurulan yerleşim alanları ilk önce tekke ve zâviyelerin çevresinde oluşmaya başlamıştır. Erenköy, Dedeköy, velîköy, Tekkeköy, Tekkedere gibi yüzlerce köy ismi bulunmaktadır. (Kara, 1990:150).

8. İslâmlaşma Faaliyetleri

Reşat Öngören

Tasavvuf ehli müslüman halkın dinî inanç ve duygularını canlı tutmak, gayrimüslimlerin müslüman olmasına vesile olmak, işgale ve sömürgeye karşı İslâm memleketlerinde direniş cephesi oluşturmak, ihtiyaç olduğunda İslâm ordularıyla birlikte seferlere katılarak zaferlerin gerçekleşmesine katkıda bulunmak, fethedilen bölgelere yerleşerek İslâmiyet'i ikna yoluyla yaymak gibi önemli fonksiyonlar icra etmişlerdir.

Cihada verdiği önem ile adını duyuran Kâzerûniyye tarikatının kurucu Ebû İshak İbrahim Kâzerûnî (ö.426/1035), müridlerini Bizans'a karşı ilan edilen cihada katılma konusunda teşvik ediyor ve onları her yıl tarikatın sancağı ile birlikte cepheye gönderiyordu. Memleketi İran'ın Fars bölgesindeki Kâzerun şehri, o dönemde ekseriyetle Mecûsî idi. Ebû İshak'ın bu şehirde kurduğu mescidine bitişik hankâhı sadece müridlerin ikamet ettiği yer değil, aynı zamanda yiyecek maddelerinin gayrimüslimler dahil olmak üzere muhtaçlara ücretsiz olarak dağıtıldığı bir hayır kurumu olarak faaliyet gösteriyordu. Yoksullara hizmet müridlerin başlıca görevlerinden biriydi. Şeyhin müridleriyle birlikte gerçekleştirdiği başarılı faaliyetleri sonucu, aralarında Musevî ve Mecûsîler de olmak üzere şehir ve çevresinde yaşayan 24.000 kişi müslüman olmuştu.

Hoca Ahmed Yesevî'nin şeyhi Nakşbendiyye silsilesinde yer alan Yûsuf Hemedânî (ö.535/1140-41) hayatının çoğunu geçirdiği Horasan bölgesindeki faaliyetleriyle birçok kimsenin ihtidasına vesile olmuştu. Rivayette göre Hemedânî müridlerine farklı din mensuplarına hürmet etmelerini tenbihler, bizzat kendisi Hristiyan, Mecûsî ve Zerdüşterin evine giderek onlara Hz. Peygamber'in faziletlerini anlatır, ahiret hayatından; cennet ve cehennemden bahsedirdi. Bu şekilde 8.000 putperestin müslüman olmasını sağlamıştır.

Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmesinde tasavvuf ehlinin irşad faaliyetlerinin büyük rol oynadığı belirtilmelidir. Yeseviyye tarikatının kurucusu Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö.562/1166) değişik bölgelere gönderdiği pek çok halifesiyle birlikte müridlerinin adedinin 100.000'i geçtiği, Rus Tartarlarının ve Sibiryâ halkının İslâmlaşmasının Yesevî dervişleri sayesinde olduğu kaydedilmektedir.

X/XVI. yüzyılda Nakşî şeyhlerinden İshak Velî'nin gayretleriyle bir kısım Şamanist Kırgız grubun Müslüman olduğu, onların faaliyetleriyle de İslâmiyet'in Moğollar ve bazı Kazak yöneticiler arasında yayıldığı bilinmektedir.

Hindistan'ın Multan şehrinde şeyhü'l islâmlık makamına getirilen Sühreverdiyye şeyhi Bahaeddin Zekerıyya'nın (ö.661/1263 [?]) irşad faaliyetleri sonucu birçok Hindu Müslüman olmuş, bölgede bulunan Karmatîler de etkisini yitirmiştir. Yine Sühreverdiyye adına Bengal'de faaliyet gösteren Celâleddin Tebrizî'nin (ö.641/1244) gayretleriyle birçok Hindu ve Budist'in ihtidâ ettiği ve bu manada tarikatın en büyük tesirini Keşmir'de gerçekleştirdiği kaydedilir. Nitekim Türkistan'dan Keşmir'e hicret eden Seyyid Şerefüddin Bülbül Şah (ö.728/1327) burada Budist lider Prens Rınçana'ya İslâmiyet'i anlatarak müslüman olmasını sağlamış, Sadreddin adını alan Rınçana ile birlikte tebaasından yaklaşık 10.000 kişi daha İslâm'a girmiştir. Kuzey Çin'de de (Hitay) Sühreverdiyye şeyhi Burhâneddin Sâgarçî vâsıtasıyla birçok kimse ihtida etmiştir.

Hindistan'ın en etkili tarikatlarından Çiştıyye'ye mensup Şeyh Ferîdüddin Mes'ûd (ö.664/1265) ve Nizâmeddîn-i Evliyâ (ö.726/1325) dönemlerinde tarikat bütün Hindistan'da tesirini hissettirmiş, Nizâmeddin Evliyâ'nın müridleri tarafından da Hindistan'ın taşra eyaletlerine yayılmıştı. Bu ciddi gayretler sonucunda ülkede birçok kimse müslüman olmuştur. Çiştıyye mensupları Hindistan ve Pâkistan bölgesinin İslâmlaşmasında etkili olduğu gibi, buradaki müslüman halkın dinî duygularının canlanmasını da sağladı.

301

Hindistan'da Kâdiriyye tarikatının ulaştığı bölgelerde de birçok ihtida olayı gerçekleşmiştir. Abdülkâdir-i Geylânî'nin torunlarından Seyyid Seyfeddin'in 824/1421'de gittiği Hindistan'ın Sind şehrindeki gayretleriyle 700'den fazla aile ihtidâ etmiş, Geylânî'ye nisbetle Abdülkâdir-i Sâni diye anılan Kadirî şeyhinin çabalarıyla XVI. yüzyılda birçok Hintli müslüman olmuştur.

Nakşbendiyye'nin önemli şeyhlerinden İmam-ı Rabbânî'nin (ö.1034/1624), Dîn-i İlâhî adıyla yeni bir din kuran Babürlü hûktümdarı Ekber Şah ve onun yerine geçen oğlu Cihangir'e karşı gerçekleştirdiği mücadelesi sonucu Hint yarımadasında İslâmiyet'in yok olmaktan kurtulduğu kaydedilmektedir. Öte yandan Kuzeybatı Çin'in en etkili tarikatı olarak Nakşbendiyye 1747'de Konfüçyanizm'i tehdit eden zararlı bir doktrin olduğu gerekçesiyle King hânedanına şikayet edilmiştir. Çin'de Cumhuriyet ve komünizm dönemlerinde de en dinamik müslüman grup 1950'li yılların sonuna doğru etkisi Hebei, Shaanxi, Gansu, Ningxia, Yunnan, Sincan ve Jilin'e kadar yayılan Nakşbendiyye olmuştur.

Kübreviyye tarikatına mensup dervişlerin gayretleriyle de muhtelif yerlerde birçok ihtida olayı meydana gelmiştir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın önde gelen halifelerinden Seyfeddin el-Bâharzî (ö.659/1261) yaklaşık kırk yılını

geçirdiği Buhara ve çevresinde faaliyeti sırasında İslâm'a ısındırmak için Moğollar'la yakın münasebetler kurmanın yararlı olacağını düşünmüş, bu maksatla Çağatay Han'ın veziri Kutbüddin'e manzum bir mektup göndermiştir. Ayrıca gelecekte Altın Orda'nın sultanı olacak Berke'nin Buhara'ya ziyareti sırasında İslâm'ı seçmesinde etkili bir rol oynamıştır.

Bir başka Kübreviye şeyhi Nüreddin Abdurrahman-ı İsfarayini'nin Bağdat'ta gerçekleştirdiği faaliyetleriyle esasen hilafetin eski merkezinde İslâm'ın otoritesini yeniden tesis etmeyi hedeflediği belirtilmekte, bu amaçla Argun'un Yahudi veziri Cemâleddin ve diğer vezirlerle bağlantı kurduğu, Vezir Sa'deddin Sâvecî'yi müridleri arasına katmayı başardığı, daha da önemlisi Gâzân Han ve Olcaytu'ya hitaben risâleler kaleme aldığı kaydedilmektedir. Yöneticilerin gönlünü İslâma ısındırmak için yapılan bu tür teşebbüsler zaman içinde meyvesini vermiştir. Nitekim Gâzân Han'ın yaklaşık 100.000 Moğol askeriyle birlikte İslâmiyet'i kabul etmesinde Şeyh Sadreddin İbrâhim'in önemli etkisinin olduğu bilinmektedir.

Yine Kübrevî dervişlerinin gayretleri sonucu Keşmir'de birçok Hindu ihtida etmiştir. Burada etkili faaliyetleriyle tanınan Alî-i Hemedânî'nin halifelerinden Şeyh Ahmed ile babası Süleyman'ın Brahmanizm'den ihtida ettiği nakledilir.

Öte yandan, muhtemelen XVII. yüzyılda Ch'ing hanedanlığının ilk zamanlarında Çin'e giren Kübrevîlerin Aiheimaiti Kebikuo Baihedai isimli şeyhleri İslâmiyet'i yaymadaki başarısı sebebiyle Ch'ing hanedanlığına şikâyet edilmiş ve hayatının sonuna kadar hapis yatmıştır. Çin Kübrevîleri'nin merkezi olan Dawantou'nun bugün de bu hüviyetini koruduğu belirtilmekte ve 1983'te Çin'de 10.000 Kübreviye mensubunun bulunduğu tahmin edilmektedir.

Afrika kıtasında faaliyet gösteren Şâziliyye'nin Senûsiyye kolu Fas'tan Yemen'e kadar geniş bir bölgede etkili olmuş, tarikat adına kurulan zâviyelerde Kur'ân-ı Kerim ve diğer dini ilimler okutularak Müslüman topluma yeniden dinî canlılık kazandırılmıştır. Birçok Senûsî şeyhi bir taraftan Afrika'nın kuzey bölgelerinde Müslüman halklara din eğitimi vermeye çalışırken diğer taraftan Afrika'nın iç bölgelerindeki yerlilerin İslâm'a girmesi için gayret göstermiştir. Öte yandan tarikat mensupları Avrupalı sömürgeci güçlere karşı yaptığı mücadele ile adını duyurmuş, XX. yüzyılın başlarından itibaren halkı örgütleyerek Fransızlar, İtalyanlar ve İngilizler ile kıyasıya mücadele içine girmişlerdir.

Tasavvuf ehlinin Anadolu ve Balkanlar'ın İslâmlaşmasında da ciddi etkilerinin olduğu bilinmektedir. Osmanlı devleti sûfilerin bu gayretinden azami

ölçüde istifade etmeye çalışmıştır. Seferlere dervişler de katılmış, askerin maneviyatını yüksek tutmak için sohbetler etmişlerdir.

Birçok tarihçi İslâm inancının ikna yoluyla yayılmasında tarikatların özel bir rol oynadığına ve bütün Osmanlı topraklarında gayri müslimleri müslümanlaştırma faaliyetine aktif bir şekilde katıldıklarına dikkat çekmektedirler. Hamid Algar tarikatların İslâm geleneğinin yaşanmasında ve birliğin sağlanmasında önemli fonksiyonlar icra ettiğini özellikle belirtmektedir. Aleksandır Popoviç'e göre Balkan coğrafyasında Arnavutluk'un İslâmlaşmasını sağlayan tartışmasız iki unsurdan biri, Sarı Saltuk veya Hacı Bektaş gibi yarı efsanevî bazı kişiler önderliğindeki çeşitli sufi tarikatlarıdır.

Sufiler sefer sonrası fethedilen topraklara yerleşerek vakit geçirmeden giriştikleri faaliyetlerle fethin kalıcı olmasına da katkı sağlamışlardır. Bu manada Osmanlı yöneticilerinden önemli destek gördükleri anlaşılmaktadır. Nitekim Osmanlılar Rumeli'de 1361'de Dimetoka'yı fethettiklerinde buraya ilk sosyal ve dinî kurum olarak Abdal Cüneyd Zâviyesi'ni kurmuşlardır. Türk ordusuyla Akçahisar'a (Kruja) giden Horasanlı Baba Ali, zaman geçirmeden tekkesini bu şehre kurarak irşad faaliyetine başlamıştır. Yanya'daki Şeyh Haşim Tekkesi'nin Rumeli'nin fethinde önemli rol oynayan akıncı beylerinden Gazî Evrenos Bey tarafından 1390 yapıldığı bilinmektedir. Fâtih Sultan Mehmed'le Izvornik şehrinin fethine katılan Hindî Hamza Baba ise fetihten sonra tekkesini şehrin güneyine kurarak hemen faaliyete başlamıştır. Saraybosna fethedildikten sonra, burada 1463 tarihine kadar on beş yıllık zaman diliminde kurulan müesseseler arasında iki de tekke bulunmaktadır. Bunlara daha başkaları da eklenebilir.

İslâmlaşmada önemli etkileri görülen tekke ve zâviyelerin, kuruldukları bölgelerde nüfus çeken odaklar haline geldikleri görülmektedir. Muhtelif yerlerden Anadolu'ya göç eden dervişlerin ilk geldiklerinde tekkelerini dağ ve bayırlardan açtıkları yerlere kurdukları ve buraları imar ederek ziraate elverişli hale getirdikleri bilinmektedir. Zamanla buralarda köy ve mahalleler oluşmuş, böylece birbirine bağlı iki süreç olan müslümanlaşma ve müslüman kentlerin gelişmesinde tasavvuf ehlinin esaslı bir rol oynadıkları görülmektedir. Anadolu ve Rumeli'de bir kısım yerleşim yerlerinin "sofular, tekke, dervişan, şeyhli" gibi dervişlerden veya meşhur bir sûfiden ya da tasavvuf kurumlarından almış olması bu durumu teyid etmektedir.

Son olarak burada türbelerin de İslâmlaşmaya etkisinden söz etmek gerekir. Zira köy köy, kasaba kasaba dolaşarak gerçekleştirdikleri samimi

ve fedâkarane gayretleri sunucu halk tarafından mübarek insanlar olarak tanınan tasavvuf büyükleri, vefatlarından sonra mezarları üzerine yapılan türbeler ile de halkı yanlarına çekmeye devam etmişlerdir. Hatta bu türbelerin mühim bir kısmının tekkelerin içinde ya da yanbaşında bulunması, halkın tekkelere daha sık gitmelerine vesile olmuştur. Bu manada Aleksandır Popovic'in Macaristan'da XIX. Yüzyılın ikinci yarısında Müslümanlığın tekrar ortaya çıkışını önemli ölçüde, Buda'daki Gülba Türbesi'nin Müslüman ziyaretçiler üzerindeki çekiciliğine bağlaması dikkate alındığında, türbelerin İslâmlaşmadaki önemi daha iyi anlaşılmış olur.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Abdullah Abdürrezzak İbrâhîm, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, çev. Kadir Özköse, Konya 2008.
- Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, trc. Lâmiî Çelebi, İstanbul 1980.
- Ahlatî, Kemal b. Ahmed, *Münevvirü'l-ekâr*, Hacı Selimağa Ktp., Kemankeş, nr. 253, vr. 17a-21b;
- Ahmed Rif'at Efendi, *Mir'âtü'l-mekâsîd fî def'il-mefâsîd*, İstanbul 1293 h.
- Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler* (ed. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 61-88.
- Alexandre A. Bennigsen-Chantal Lemerrier Quelquejay, *Sûfî ve Komiser: Rusya'da İslâm Tarikatları* (trc. Osman Türer), Ankara 1988, tür.yer.
- Alexander Knysh, *Islamic Mysticism A Short History*, Leiden 2000.
- Âlî Mustafa Efendi, *Kühü'l-ahbâr*, İstanbul Üniversitesi Ktp., AY, nr. 5959; a. mlf., *Risâle-i Menâkıb-ı Mevlânâ Şeyh Mehmed eş-şehîr bid-Dâğî*, Biritish Museum India Office Library and Records, Or. 12795, vr. 9a-11b;
- Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1332 h.
- Atâî, Nev'izâde, *Haddâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, II, İstanbul 1989.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmî*, I, İstanbul 1281 h.
- Bandırmalizâde Ahmed Münib, *Mir'âtü't-turuk*, İstanbul 1306 h.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Barkan, Ömer Lütfî, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *VD*, II (1942), İstanbul 1974.

- Baş, Derya, *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik* (doktora tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Başaran, İ. Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara 1988.
- Bayram, Mikâil, *Bâciyân-ı Rûm (Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilâtı)*, Konya 1987; a. mlf., *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhâdiyye Tarikatı*, Konya 1993.
- Bilgin, Aydın, "Meclis-i Meşâyih", *DİA*, XXVIII, 247-248;
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, İstanbul 1333 h.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1989.
- Çiftçi, Cemil, *Tasavvuf Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- Dâvûd-i Kayserî, *Risâle fi ilmi't-tasavvuf*, nşr. Mehmet Bayraktar, *er-Resâil* içinde, Kayseri 1997.
- Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, thk. İlhan Genç; doktora tezi, Erzurum 1986.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatnâme*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4667.
- Gözütk, Şakir, *Sûfî Pedagojisi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2012.
- Gürer, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı Eserleri Görüşleri*, İstanbul 1999.
- Güven, Mustafa Salim, *Ebu'l-Hasan Şâzili ve Şâziliyye* (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 364-395;
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, TDV Yayınları, Ankara 2007.
- Haririzâde Kemaleddin, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik*, I-III, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 430-432.
- Hoca Sâdedin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, II, İstanbul 1862.
- Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadikatü'l-evliyâ*, İstanbul 1318 h.
- el-Hücvirî, Ebû'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
- Hulvî, Cemâleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281.
- İbn Münevver, Muhammed, *Tevhidin Sırları (Esrârü't-Tevhid fi Makâmâtî's-Şeyh Ebî Saîd)*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546)* tarihli, nşr. Ömer Lütfi Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi, İstanbul 1970.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.
- Kemalpaşazâde Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osman* (nşr. Şerefeddin Turan), I. Defter, Ankara 1970; a. mlf., *Risâletü'l-münîra*, İstanbul 1308 h.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Tasavvufa Giriş*, Sûfî Yayınları, İstanbul 2012; *Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Kuşâşî, Safiyyüddin Ahmed, *es-Simtu'l-mecîd fî selâsili ehli'l-bey'ati ve ilbâsi'l-hırkati ve't-tasavvufi ve sülûki ehli't-tevhid*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1197.

Küçük, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2003.

Ma'sum Ali Şah, *Tarâ'îku'l-hakâik* (nşr. M. Cafer Mahcûb), I-III, Tahran 1339-45 hş. el-Mekkî, Muhammed b. Ahmed Akîle, *İkdü'l-cevâhir fî selâsili'l-ekâbir*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1129, vr. 1b-30b.

Memiş, Abdurrahman, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, İstanbul 2000.

Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1982.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul 2003.

Neşrî Mehmed, *Kitâb-ı Cihannümâ: Neşrî Târîhi*, nşr. F. Reşid Unat-Mehmet Altay Köymen, I-II, Ankara 1949-57.

Nişancı Mehmed Efendi, *Nişancı Târîhi*, İstanbul 1290 h.

Öngören, Reşat, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İstanbul 1999; a.mlf., "Osmanlı'da Süflilerin Farklı Toplum Kesimleri ile İlişki Tarzları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, III (1999); a. mlf., *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Süfliler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul 2000; a. mlf., *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İstanbul 2003.

Özköse, Kadir, *Muhammed Senûsî Hayatı Eserleri Hareketi*, İstanbul 2000; "Senûsîlik Hareketi ve Osmanlı Devleti", Nicola A. Ziadeh, *Tasavvuf ve Siyaset Hareketi Senûsîlik* içinde (trc. Kadir Özköse), İstanbul 2006.

Revnakoğlu, Cemaleddin Server, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, Haz. M. Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu, Kırkambar Yayınları, İstanbul 2003.

Rinn, Lois, *Marabouts et Khouan*, Alger 1884.

Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, I, Kahire 1283 h.

Süleymâniye Vakfıyesi, nşr. Kemal Edip Kürkcüoğlu, Ankara 1962.

Seyyid Muhammed Hoca Efendi, *Tasavvuf Tarikatları ve Silsileleri*, I-IV, İstanbul 2005.

Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964.

Şerif Efendi, *Menâkıbü'l-evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4552.

Tabakoğlu, Ahmet, "Tasavvuf ve İktisat", *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, İstanbul 1991.

Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü b. İsmail, *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Süfiyye*, Hacı Selimağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 1098.

Taşköprizâde İsmâüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1405/1985; *Hadâiku's-şekâik*, trc. Mehmed Mecdî Efendi, nşr. Abdülkadir Özcan, I, İstanbul 1989.

- Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı Görüşleri ve Tarikatı*, İstanbul 2002.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sûfi Orders in Islam*, Oxford 1971.
- Vâhidî, *Menâkıb-i Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, nşr. Ahmet T. Karamustafa, Amerika 1993.
- Vâsitî, Takıyyüddin Abdurrahman, *Tiryâku'l-muhibbîn fî tabakâti hırkati'l-meşâyihî'l-ârifîn (Kitâbu tabakâti hırkati's-sûfiyye)*, Kahire 1305 h.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, I-V, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309.
- Vicdânî, M. Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye Silsilenâmesi*, İstanbul 1338-41; a. mlf., *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Kadiriyye Silsilenâmesi*, İstanbul 1338-40; a. mlf., *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmilik*, İstanbul 1338-40.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2010.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul 2001.
- Yücer, Hür Mahmud, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003.
- Yûsuf b. Yâkub, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâyihî Tarikat-i Aliyye-i Halvetiyye*, 1290 h.
- ez-Zebîdî, Murtaza, *İkdü'l-cevheri's-semîn*, Yazma, İSAM Kütüphanesi; *İthâfî'l-asfiyâ*, Yazma, İSAM Kütüphanesi.

5. BÖLÜM

TASAVVUFÎ
TERBİYE VE
AHLÂK

TASAVVUFÎ TERBİYE VE AHLÂK

1. Tasavvufta İnsan

Ramazan Muslu

“İnsan”, Arapça bir kelime olup “insan topluluğu” anlamına gelen “ins” kelimesinden türetilmiştir. İnsan türünün erkek veya dişi her ferdine “insî”, “enesî” yahut “insân” denir. Kelimenin aslının “unutmak” mânasındaki “nesy”den “insiyân” veya “alışmak, uyum sağlamak” anlamına gelen “üns” masdan ile de ilişkisi vardır. (Cevherî, 1376-77/1956-57:III/904-906) Râgıb el-İsfahânî de insana bu ismin verilmesinin, hemcinsleriyle birlikte uyum halinde yaşayabilmesiyle ilgili olduğunu söyler.

Kur’ân-ı Kerîm’de 65 yerde “insan”, 18 yerde “ins” ve 1 yerde “insî” olarak zikredilen bu kavram, ayrıca bir âyette “enâsî” ve 230 yerde de “nâs” şeklinde çoğul olarak yer almaktadır.

Allah Teâlâ, Hz. Âdem’i “iki eliyle” topraktan yaratmış, “ruhum” dediği varlık ilkesinden bir soluk üflemiş; ona “isimlerin tamamını” öğretmiş ve nihayet meleklerin insana secde etmesini istemiştir. İlk insanın eşiyle birlikte cennetten çıkarılışı bir yandan insanın zaafına, diğer yandan da sonunda yeryüzünde halife kılınacak olan bu seçkin varlığın kaderine işaret etmektedir.¹

İnsanın yeryüzünde “halife” olarak görevlendirilmesi, insanı diğer varlıklardan farklı kılan en önemli özelliğidir. Nitekim insan bu görevi yerine

¹ Bkz.: el-Bakara 2/30-31; en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/26-31; el-Ahzâb 33/72; Sâd 38/71-73.

getirebilecek güç ve yetenekte yaratılmıştır. Ona ayrıca iyilik ve kötülüğü kavrayıp bunlardan birini seçme yeteneği de verilmiştir. Bu, onun kendisini sorumlu kılmaya yetecek bir özgürlüğe de sahip olduğu anlamına gelir. Ona verilen güç ve yetenekler arasında kuşkusuz en önemlileri, olayları gözlemlemesi ve değerlendirmesi için kendisine verilen göz, kulak ve kalb (akıl) gibi hususiyetlerdir. Böylece kendisine bu vasıtalarla doğru yol gösterilmekte ve değerlerin bilincine varıp bunlardan ortaya çıkan ahlâkî ilkeleri kavrayarak gereklerini yerine getirmesi beklenmektedir (Kutluer, *D/Â- XXII/321*).

İnsanın hilafeti yüklenmiş bulunması, onun yeryüzündeki varlığının temel anlamlarından birisidir. Bu görevi yerine getirme sürecinde aşması gereken en önemli engel, kuşkusuz yine insanın kendisidir. Çünkü onun nankörlük, geçici hazlara düşkünlük, cimrilik, umutsuzluk, unutkanlık, böbürlenme, acelecilik, gerçeğe karşı direnme, inkârcılık ve benzeri zaafırları bulunmaktadır ve ahlâkî gelişim sürecinde bu zaafırlarını yenmeyi öğrenmek durumundadır. İşte tasavvuf bu işin yani nefis terbiyesinin ne şekilde yapılabileceğini ve kişilere özel metot ya da metotlarını gösteren bir eğitim ve terbiye sistemi sunmaktadır. Zira özüde en güzel şekilde yaratılan insan, nefis terbiyesini başaramadığı zaman Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle aşağıların aşağısına düşmeye mahkûmdur. Hatırda tutulması gereken diğer bir husus da, dünya hayatının geçici olduğu ve ölümün kaçınılmazlığı karşısında insan için en akıllıca işin bu yeryüzü sınavını başarıyla geçme çabası içinde bulunması gerektiğidir.²

Hadislerde "insan"a dair çeşitli bilgiler mevcuttur. Her şeyden önce Hz. Âdem'in beşer türünün müşterek atası olduğu vurgulanmış (Buhârî, "Tevhid", 38), çok sayıda âyette geçtiği gibi hadislerde de "ins" kelimesiyle ifade edilen beşer türü "cin" denilen gizli türle birlikte zikredilmiştir (*el-Muvatta'*, "Eşribe", 15; Ebû Dâvûd, "Salât", 102). Her insanın fitrat üzere doğduğunu ifade eden hadis (Müslim, "Kader", 25) bu türün Allah karşısındaki konumunu belirleyen kendine has yaratılışına işaret etmektedir. İnsanın aceleci ve tartışmaya eğilimli olduğuna ve aç gözlülüğüne atıfta bulunan hadisler (Buhârî, "Tevhîd", 31, 36; Müslim, "İmân", 326; "Cihâd", 81) aynı hususu ifade eden âyetlerle tam bir uyum içinde ve onları destekler mahiyettedir. İnsanın ancak zaafırlarını aşmaya yönelik amelleleriyle mübarek kılınacağını vurgulayan hadisin (*el-Muvatta'*, "Vesâyâ", 7) belirttiği yükselişinin sınırı, bizzat Hz. Peygamber'in dahi bir beşer oldu-

² Bkz.: Âl-i İmrân 3/14; Hüdâ 11/9-11; Yûsuf 12/53; en-Nahl 16/4; el-İsrâ 17/83, 100; el-Enbiyâ 21/34-35, 37; el-Mu'minûn 23/78; el-Mülk 67/23; el-Kıyâme 75/20-21; eş-Şems 91/7-10; el-Leyl 92/4; et-Tin 95/4-6; el-Âdiyât 100/6-8.

ğunu vurgulayan hadislerle (Buhârî, “Hiyel”, 10; “Salât”, 31; “Ahkâm”, 20) birlikte düşünülmelidir (Kutluer, *DİA-XXII/321*). Zira insan ne kadar yükselirse yükselsin son nefese kadar mükellefiyetten hiçbir zaman azâde olmayacak ve kulluğu devam edecektir.

Diğer canlılar arasında insanın yerine gelince Allah’ın âdemoğlunu şerefli kıldığını belirten ifade (el-İsrâ, 17/70), insanın çeşitli güç ve yeteneklerle donatılıp diğer varlıkların onun hizmetine verilmesiyle şerefli kılındığı anlamına gelmektedir. İnsanın hem akli hem tutkularının olması, melekler ve hayvanların da bulunduğu varlık mertebelerinde ona mümtaz bir yer sağlamaktadır. Bu özelliğiyle insan, bir yandan en güzel yaratılmış olmakla övülürken öte yandan ahlâkî ve manevî düşüş tehlikesiyle de karşı karşıya bulunmaktadır (Râzî, ts.:XXI/12-16; XXXII/10-11, 86-87). Buradan hareketle insanın yüklendiği bildirilen emanet de “mükellefiyet” olarak yorumlanmaktadır. Emaneti başka varlık türlerinin değil insanın yüklenmiş olması, onun güç ve ulviyetinin yanında tabiatının “emanete riayet etme-me” eğiliminde olan “zâlim ve câhil” tarafını da göstermektedir (Kutluer, *DİA-XXII/322*).

İslâm’ın değerler sisteminde insan kendi bütünlüğü içinde ele alınmıştır. Ancak Kur’ân, yalnızca dinî söylemin tabiatına uygun biçimde insanı ontolojik açıdan tanımlayıp kâinattaki yerini belirlemekle kalmamış, aynı zamanda onun var oluş amacını da ortaya koymuştur. Burada her şeyden önce insanın gerek biyopsişik varlığı gerekse özgür iradesi ve aklıyla öteki canlılardan üstün kılındığı belirtilir. Böyle bir varlık oluşu onu bilgi ve kültür üreten, teknik icat eden ve medeniyet kurabilen yegâne varlık haline getirmektedir. Ancak İslâm açısından problem, insanın bu güç ve imkânlarını hangi değerler istikametinde kullanacağı, dolayısıyla akıbetinin ne olacağıdır. İnsan, seçiminde özgür olduğuna göre onun özgürlüğünü anlamlı kılacak olan “sorumluluk” fikridir. İnsana seçiminin sonuçlarıyla ilgili olarak hesap soracak otorite, onu belli bir görevle imtihan etmek üzere yeryüzüne indiren yüce kudretle elbetteki aynıdır. Bu otorite insanı bu görevle yükümlü ve sorumlu kılmıştır. Yükümlülük sorumluluğu, sorumluluk da yaptırımı gerektirmektedir. Temelde bu yaptırımları koyan da aynı otoritedir (Kutluer, *DİA-XXII/322-323*).

İslâm maneviyatında ahlâkî otorite “ilâhî”dir. Zira insanı ve onun tabiatını en iyi tanıyan kuşkusuz yaratıcısıdır. Bu nedenle onun varlık şartlarının bütünlük ve realitesine en uygun olanı da yine O bilir. Dolayısıyla temel değerler buna göre belirlenir ve ahlâkî kurallar bu değerlere göre konur. Bu değerlerin yöneldiği insanî varlık alanı beden, ruh ve akli da içine alır. İnsanın bu değer ve kurallarda kendisi için öngörülmüş hikmeti, iyiliği ve

gerekliliği aklıyla kavraması, kendisine fıtrî olarak verilmiş iyi-kötü fikri sayesinde mümkün olur.

İslâm'ın klasik tefekkür geleneğine göre yaratıklar içinde yalnızca yeryüzünde halife kılındığı bildirilen insan, kendisine verilen akıl sayesinde kendi insanî varlığında da tecelli eden hakikati kavrama gücüne sahiptir ve bu bilginin ışığında mümkün varlığına dönük benliğini aşarak kemâle ermektedir. Onun kemal ufku fiilen olmasa da kuvve halinde meleklerden üstün bir seviyededir. Nitekim eşyanın isimleri başlangıçta meleklerden de önce insana öğretilmiştir (el-Bakara, 2/31). İnsanın halifelik vasfına karşılık var oluşuna anlam katan diğer bir vasfı da “kul” oluşudur. Kozmik varlık sıralanmasının en üstüne yerleştirilmiş olan insan, bu mertebeye getirilmesinden önce anılmaya değer bir varlık olmadığını, aslının toprak olduğunu bilmeli ve kendisini anılmaya bile değmezken meleklerden de üstün kılan Allah'a minnettarlığını göstermeli; O'nun buyruklarına kayıtsız şartsız boyun eğmelidir (Kutluer, *DİA-XXII/323*).

Bir müslüman için en kâmil insan, vahyedilmiş ilahî dinlerin de kemal ufku olan İslâm'ın peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir ve İslâm da Allah'ın insanları yarattığı fitrata uygun olan dindir (er-Rûm, 30/30). Şu halde “dindarlık” insanın başlangıçtaki kendi tabiatına bir dönüş, insanî fitratın farkına varış tecrübesidir. İnsanın mânen ve ahlâken düşüşü ise fitrattan uzaklaşması demektir. İnsanın ruhî ve aklî donanımı yeryüzünde bir yandan güzele, öte yandan yararlıya yönelen birtakım sanat ve tekniklerin icrâ ve icadına yol açmıştır. Bu etkinlik, esasen insanın hemcinsleriyle bir arada yaşama durumunda olmasının da gereğidir. Çünkü İslâm dini insanı yalnızca Allah'la ferdî ilişkisi içinde tanımlamakla kalmamış, onu içtimai bir varlık alanı içinde yüksek değerleri hayata geçirmekle de görevlendirmiştir. Esasen insanı bir ahlâk varlığı kılan da onun toplumsal bir canlı oluşudur (Kutluer, *DİA-XXII/323*).

Bu fikirlerin geliştirildiği disiplinler içinde “kelâm ilmi” öncelikle insanı Allah-kul ilişkisi açısından ele almış ve bu ilişkiyi kulların fiilleri, yani kader ve özgürlük problemi açısından açıklamaya çalışmıştır. İnsanın yükümlülük altında bulunuşu ve bunu yerine getirebilmek için gerekli olan imkân ve gücün ilahî kudrete ve yaratmaya nisbeti “teolojik” perspektiften ele alınmıştır. “Fıkıh ilmi” insanı yaratanına, kendine ve yakın çevresinden başlayarak bütün insanlara ve tabiata karşı birtakım yükümlülükler taşıyan, buna uygun hak ve yetkilerle donatılmış bulunan sorumlu varlık ve hak süjesi olarak ele alır. Fıkıhta insanın ferdî ve içtimai hayatına yön veren ve şekil yönü ağır basan normatif bir yaklaşım hâkim olmakla birlikte kural ve yaptırımlarda insanlığın genel tecrübe birikiminden hareket edildiği

için tabîlik ve fitrîlik sağlanmaya, dinî ve ahlâkî yön daima canlı tutularak dinî öğretinin diğer dallarıyla bütünlük kurulmaya çalışılır. “Felsefe” ise “nefs” (ruh) kavramından hareketle insanın metafizik boyutunu, biyopsişik yapısını, bir akıl ve irade varlığı olarak mahiyetini ve eskatolojik akıbetini incelemiştir. En yukarıda peygamber olmak üzere insanı yaratılmışlar hiyerarşisinin üstüne yerleştirmiş ve onu yalnızca “düşünen ve bilen bir canlı” olarak değil, “yaratılışı gereği toplumsal ve siyasal canlı” olarak da tanımlamıştır. “Tasavvuf’a gelince, zühd ahlâkî çerçevesinde niyet ve gayret kavramları üzerinde yoğunlaşmış, bir metafizik doktrin olmakla da “insân-ı kâmil” kavramını merkezileştirmiştir. Tasavvuf doktrini açısından kâmil insan hem ilahî tecellinin en yetkin mazharı hem evrensel insan idesi hem de âlemin var edilişindeki gayedir (Kutluer, *DİA-XXII/323*).

Allah’ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insan anlamında bir tasavvuf terimi olan “insan-ı kâmil”, tasavvuf tarihinin en önemli konularından biridir. Bu anlayış, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan derin fikrî çaba ve ruhî tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır (Aydın, *DİA-XXII/330*).

İnsân-ı kâmil kavramı tasavvuf edebiyatına Muhyiddin İbnü’l-Arabî tarafından yerleştirilmiştir. Ancak felsefe tarihinde kökleri çok gerilere giden “küçük âlem” (mikrokozmos) ve “büyük âlem” (makrokozmos) düşüncesiyle bağlantılı olarak eski kültürlerde insanla âlem arasında bir münasebet görülmüş, birinde bulunan özelliklerin en azından bir kısmının diğerinde de bulunduğu ifade edilmiştir (Aydın, *DİA-XXII/330*).

Sokrat öncesinden Rönesans’a kadar ve hatta daha da geriye giderek kozmolojik özelliklere sahip insan fikri ve inancının eski Mezopotamya ve Mısır kültürlerinde de var olduğu bilinmektedir. Mani mezhebinde ve Maniheizm’de “insân-ı kadîm”, Mazdeizm’de “gayomart”, Yahudi Kaba-la’sında “adam kadmôn”un bazı özellikleri uzaktan da olsa tasavvuftaki “insân-ı kâmil” anlayışını çağrıştırmaktadır. Benzer düşüncelere Uzakdoğu kültüründe de rastlanmaktadır. Hint düşüncesindeki “purusa” ve Çin düşüncesindeki “chen-jen” kavramları, mikrokozmos-makrokozmos inanışının ne kadar eski ve evrensel olduğunu gösterir. Öte yandan mikrokozmos-makrokozmos fikrine yabancı olmayan İslâm felsefesinin de insân-ı kâmil düşüncesine tesir ettiği ifade edilir. Meselâ Fârâbî âlemin tek bir şahıs gibi düşünülebileceğini söyler. İbn Meymûn da insanın bir “âlem-i sagîr”, âlemin de bir bütün olarak tek bir şahıs gibi tasavvur edilebileceğine işaret eder. İhvân-ı Safâ’nın faziletli ve ruhanî siteindeki “insân-ı fâzıl”ı ile İbnü’l-Arabî’nin “insân-ı kâmil”i arasında da benzerlik vardır. Ancak bütün bunlara rağmen İslâm düşünce geleneğinde anlaşıldığı şekliyle “insân-ı

kâmil”in tasavvufun geliştirdiği bir düşünce olduğunda şüphe yoktur. (Aydın, *DİA-XXII/330*).

İnsanın Allah’ın yeryüzünde halifesi olması itibarıyla O’nun bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan “hazarât-ı hams” ve “meratib-i vücûd”u kendinde toplayan kişiye “insân-ı kâmil” denilmiştir.

Bu kavram ilk olarak kullanılmaya başlandığında daha çok “mü’min-i kâmil” olarak anlaşılmış, fakat daha sonra özellikle İbnü’l-Arabî’den (ö.638/1240) sonra farklı anlamı olan bir tasavvuf kavramı olarak gündeme gelmiştir. İlk devir sûfilerinden Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921) “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı” hadisinden yola çıkarak, Allah’ın kendi nefsinde, kendisi için tecelli ettiğini söylemiştir. Bu tecelli ile Allah, kendi isim ve sıfatlarının hepsini ihata eden bir suret vücûda getirmiştir. Hallâc’ın bu anlayışı, daha sonra İbnü’l-Arabî’nin “insân-ı kâmil” düşüncesine zemin hazırlamıştır.

İbnü’l-Arabî çizgisinde gelişen tasavvufî gelenekteki muhtevasıyla “insân-ı kâmil düşüncesi”ni doğrudan Kur’ân’dan çıkarmak mümkün olmasa da bazı âyetler insân-ı kâmil düşüncesi istikametinde yorumlanabilmektedir. Meselâ Kur’ân’da Âdem’in “halifelik” mevkiine sahip olduğu (el-Bakara, 2/30), Âdemoğlunun mükerrem kılındığı (el-İsrâ, 17/70), insanın “ahsen-i takvîm” üzere yaratıldığı (et-Tîn, 95/4), göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği (el-Câsiye, 45/13), kendisine esmânın öğretildiği (el-Bakara, 2/31) ve onun emaneti yüklendiği (el-Ahzâb, 33/72) ifade edilmektedir. Ayrıca ilk insana ilahî ruhtan nefhedildiğini, bu mevkiin kıymetini bilenleri Allah’ın kendisine dost kıldığını, Allah’ın bazılarına kendi tarafından ilim verdiğini (el-Kehf, 18/65) Hz. Muhammed’in güzel örnek (el-Ahzâb, 33/21) ve âlemlere rahmet (el-Enbiyâ, 21/107) olduğunu bildiren âyetler de tasavvufun insân-ı kâmil konusundaki dayanağının Kur’ân olduğuna delil olarak gösterilmektedir (Aydın, *DİA-XXII/330*).

İnsân-ı kâmil düşüncesinin gelişmesinde hadis edebiyatı da önemli rol oynamıştır. Meselâ -bazıları hadisçilere göre sahih olmasa da- Allah’ın Âdem’i kendi suretinde yarattığını (Buhârî, “İsti’zân”, I; Müslim, “Birr”, 155), aslında ilk olarak Hz. Muhammed’in yaratıldığını (Aclûnî, II, 187), Âdem bedenle ruh arasında iken onun peygamber olduğunu (Aclûnî, II, 187) Hz. Muhammed olmasaydı evrenin yaratılmamış olacağını (Aclûnî, II, 232) ifade eden rivayetler, “insân-ı kâmil” telakkisinin benimsenip yaygınlaşmasında etkili olmuştur. (Aydın, *DİA-XXII/330*).

Bâyezid-i Bistâmî’nin “el-kâmilü’t-tâm” dediği insan (Kuşeyrî, 1974:II/524) insân-ı kâmil fikrinin gelişim çizgisinde önemli bir basamak

oluşturmaktadır. Hallâc-ı Mansûr, Hz. Peygamber'den bahsederken bütün nübüvvet nurlarının onun nurundan çıktığını, onun vücudunun yokluktan, adının ise “kalem”den önce var olduğunu söyler. Böylece insân-ı kâmil düşüncesinin, başta eski İran dinî telakkileri ve Yeni Eflâtunculuk olmak üzere çeşitli dış kültürlerle İslâm işrak felsefesi, tasavvuf kültürü ve ilgili âyetlerle hadislerin uzlaştırılmasıyla ortaya çıktığı söylenebilir (Aydın, *DİA-XXII/330*).

İnsân-ı kâmil konusu, varlık açısından İbnü'l-Arabî'nin temellendirdiği varlık mertebeleri bağlamında ele alındığında anlaşılabilir. İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak vücûd, ilk mertebede (taayyün-i evvel) ahadiyyetini vâhidiyyete dönüştürerek taayyünata başlamıştır. Asıl yaratma fiili, İbnü'l-Arabî'nin “hakikat-i Muhammediyye” adını da verdiği mertebeden sonra gerçekleşmekte ve bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır. “Lâ taayyün” (*ahadiyyet*), “hakikat-i Muhammediyye”nin batını, o da “lâ taayyün”ün zâhiridir. Bu mertebeye verilen isimlerden biri de “insân-ı kâmil”dir. Allah insân-ı kâmilî yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onun mertebesini meleklerle tarif etmiş ve onlara insanın âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiş, göklerde ve yerde bulunanların hepsini onun emrine âmâde kılmış, böylece Allah'ın âlemdaki hükmü “insân-ı kâmil” ile zâhir olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu bu insân-ı kâmil'dir. Allah'ı ancak insân-ı kâmil bilebilir. Çünkü o bütün isimleri kendisinde toplayan “Allah” isminin mazharıdır. Öte yandan varlık mertebelerinin sonuncusu da insân-ı kâmil mertebesidir. Bu mertebe “lâ taayyün” dışındaki bütün mertebelerin hakikatlerini kapsar. Bu sebeple ona “kevn-i câmi” ve “âlem-i ekber” denilmiştir (Kılıç, *DİA-XX/502-503*). Bu mertebede insân-ı kâmil, bir kavramın yahut mecâzî ve izâfî anlamda var olan bir şeyin değil, hakiki mânada var olan bir insanın adı ve sıfatıdır. Bu anlamda insân-ı kâmil, Hz. Muhammed'dir. Bu makama erişen evliyaullah ise onun vârisidir. Âlemde her şeyin hareket halinde olduğuna inanan Molla Sadra'ya göre varlık âleminde görülen tekâmül, insân-ı kâmilin varlığında karar kılar. O da âlemin korunmasını insân-ı kâmilin varlığına bağlar. Birçok tasavvuf kitabında buna benzer ifadeler yer almaktadır (Aydın, *DİA-XXII/330-331*).

“İnsân-ı kâmil” maddî ve manevî, kesîf ve latîf, zulmânî ve nûrânî, cismanî ve ruhanî, süflî ve kudsî âlemde var olan her şeyi, yani Hakk'ın her mertebedeki tecellilerini ve kemallerini kendisinde taşıdığından söz konusu kemâl hallerinin çeşitli vesilelerle ve değişik şekillerde zuhûr etmesi itibarıyla sayısız isimler alır. Meselâ Hz. Peygamber'in manevî hüviyeti olması itibarıyla ona “nûr-i Muhammedî” ve “Hakikat-i Muhammediyye”

denildiği gibi onun ilmî, ahlâkî ve ruhî faziletlerine sahip olması itibariyle “Vâris-i Muhammedî”, âlemin küçük bir örneği olması sebebiyle “Âlem-i sağır”, Allah’ın vekili olması dolayısıyla “nâib-i Hak, zıllullah” ve Hakk’ın mazharı ve tecelligâhı olması sebebiyle “mir’ât-ı Hak” gibi isimler verilmiştir. Molla Sadrâ’nın da söylediği gibi insân-ı kâmil sayesinde imkân âlemi ilahî âleme girer, ancak bu yükseliş kulun tabiatındaki imkânîyeti tamamen ortadan kaldırmaz (Aydın, *D/Â-XXII/331*).

İnsân-ı kâmil Hak ile halk arasında bir köprü vazifesi görür. Gerçek insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber ile onun vârisi olan insân-ı kâmilin bir özelliği de Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmış olması bakımından ahlâkî kemâle sahip bulunmasıdır. İnsân-ı kâmil *şeriat, tarikat, hakikat* ve *marifet* itibariyle tam ve ergin olan kişidir. Kâmil insanın *sözleri doğru, işleri iyi, ahlâkı güzeldir, marifet sahibidir*, yani eşyayı ve ondaki hikmetleri gereği gibi bilir. Esasen tasavvufta sülûkün amacı da söz konusu dört hususu kemale erdirmekten ibarettir. İnsân-ı kâmilin bir başka fonksiyonu da ilahî varlık için en büyük şahit ve delil olmasıdır. Bu delil öteki bütün delillerden daha güçlüdür: çünkü ilahî isim ve sıfatlar hiçbir varlıkta insân-ı kâmilde olduğu kadar parlak bir şekilde görünmez. O yukarıda da ifade edildiği gibi “Allah” isminin mazharı, yaratılışın gayesi ve Allah’ın halifesidir. İbnü’l-Arabî’nin takipçilerinden Aziz Nesefî (ö.700/1300), ilk defa *İnsan-ı Kâmil* adlı Farsça bir eser kaleme almış, Abdülkerim el-Cîlî (ö. 820/1417) de birçok eserinde bu mertebeyi şerhetmiş, *el-İnsânü’l-kâmil* ve *en-Nâmûsü’l-a’zam* adlı eserlerini bu konuya ayırmıştır (Aydın, *D/Â-XXII/331*). Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1194/1780) da *İnsaniyyet-i Kâmile* adıyla bir eser yazmıştır.

İnsan-ı kâmil ya seyr u sulûkunu tamamlamış ve irşada ehil olup mürşidi tarafından irşadla görevlendirilen kâmil ve mükemmil bir şahsiyet olan bir mürşiddir ya da bir tarikat mensubu olmasa bile, kitap ve sünnete tam ittibaa eden kâmil bir mü’mindir. Bu manada Azizüddin Nesefî, insan-ı kâmilî “şeriat, tarikat ve hakikatte tam olan insan olarak tavsif eder. Yine ona göre insan-ı kâmil; “iyi söz, iyi hareket, iyi ahlâk ve iyi bilgide tam olan kimsedir. Bu dört şeyi kemâle erdiren kemâle ulaşmış sayılır.” Bu ifadeler tasavvufî anlayışta aslında her insanın insan-ı kâmil olmaya kabiliyetli olduğunu gösterir. Bu kabiliyetleri usûl ve erkân çerçevesinde manevî bir eğitim sürecine tabi olan herkes geliştirebilir. Bu usûl ve erkânı tespit eden ise tasavvuf yollarıdır.

İbnü’l-Arabî’nin yolunu izleyen Abdülkerim Cîlî de insan-ı kâmil’in “hakikat-i Muhammediyye” olduğunu ifade eder. Ancak bu hakikat, her devirde zamana göre değişen isim ve suretlerde peygamber ve velî olarak zâhir olur. Nitekim Aziz Mahmud Hüdâyî’nin şu beyti de bu düşüncenin şiirsel bir ifadesidir:

*Âyinedir bu âlem herşey Hak ile kâim
Mir'ât-ı Muhammed'den Allah görünür dâim*

Tasavvufî düşüncesini insan-ı kâmil anlayışı üzerinde tesis eden Abdülkerim el-Cilî, insanları insan-ı kâmil olma cihetinden şu taksimata tabi tutar:

a. Bi'l-fiil kâmil olan insanlar: Bu gruba dâhil olanlar da iki kısımdır: (1) Hakikat-i Muhammediyye sahibi olan Hz. Muhammed. O (s.a.), tarihi bir şahsiyet olarak insan-ı kâmil noktasında hem kâmil hem de mükemmildir. (2) Tarihi şahsiyet olarak diğer peygamberler ve velîler. Bu guruba dâhil olan bütün peygamberler ve velîler mükemmil olmayıp sadece kâmidirler.

b. Bi'l-kuvve kâmil olan insanlar: Bu guruba bütün insanlar dâhildir. İnsan, ilahî isim ve sıfatların kendisinde tecelli ettiği kâmil varlık olarak ilahî isim ve sıfatları diğer varlıkların aksine toplu bir şekilde ama “bi'l-fiil” değil, “bi'l-kuvve” olarak varlığında taşır.

Kendisinde Allah'ın isim ve sıfatlarını bi'l-kuvve taşıyan insan bazı hâl, makam ve menzilleri idrak ederek (seyr u sülûk) sıfat ve daha sonra da Zât'ın müşahedesine ulaşır marifetullaha nâil olabilir. Fiili olarak yetkinleşen ve sınırlı olan bu insanlar nebî ve velîlerdir.

İnsan-ı kâmil (*hakikat-ı Muhammediye*), kadîm ile hâdis arasındaki berzahdır (*vasat-ı câmi'a*) ve Hz. Muhammed (s.a.v.) ve diğer bütün nebi ve velîler bu hakikatten pay alırlar. Bir ilke olarak “Hakikat-ı Muhammediye” bütün ilahî sıfatlara sahiptir. Tarihî bir şahsiyet olan Hz. Muhammed (s.a.v.) ise, bütün beşerî yetkinlikleri kendisinde toplamıştır. Başka bir ifade ile “Muhammedî Hakikat”, var olmanın bütün özelliklerini potansiyel olarak taşıırken, tarihî şahsiyet olarak Hz. Muhammed (s.a.v.), var olmanın bütün özelliklerini fiili olarak yansıtır. Çünkü varlık onun hakikati ile zuhûr etmeye başlamış ve onun suretinin zuhûru ile zirveye ulaşmıştır.

Tasavvufî düşüncede insan-ı kâmil önce hakikat-i Muhammediyye'dir; daha sonra Hz. Peygamber ve bütün peygamberlerdir; daha sonra velîler ve daha sonra da hakikatinde insan-ı kâmil olma özelliğini taşıyan ve bu hakikate ulaşan bütün insanlardır.

2. İnsanın Manevî Yapısı

Ramazan Muslu

İnsan, beden ve ruhtan oluşan bir varlıktır. İnsanın manevî yapısını ve özelliklerini daha iyi anlamak için Kur'ân'da insan ile ilgili geçen âyetleri iyi kavramak gerekir:

“Onu düzenleyip insan şekline koyduğum ve ona ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın.” (el-Hicr, 15/29; es-Sa'd 38/72)

“Biz insanı en güzel biçimde (ashen-i takvîm) yarattık.” (et-Tîn, 95/4)

“Allah sizi yeryüzünde halife yaptı.” (el-En’âm, 6/165)

“İnsanoğluna güzel mizaç ve kabiliyetler ikram ettik.” (el-İsrâ, 17/70)

“İnsan zayıf yaratılmıştır.” (en-Nisâ, 4/28)

“Doğrusu insan hırslı ve huysuz yaratılmıştır.” (el-Meâric, 79/19)

“Hayır... Hayır... insan azar.” (el-Alak, 96/6)

“İnsan hüsrandır.” (el-Asr, 103/2)

Bu âyetlere dikkatle bakıldığında, yukarıda da ifade edildiği gibi, insanın ikili bir yapısı olduğu anlaşılır. Bu âyetlerin insanın ahsen-i takvîm üzerine yaratıldığına, Allah’ın halifesi olduğuna işaret ettiği gibi insanın zayıf, hırslı, huysuz ve azgın yönlerine dikkat çekildiği de görülür. Yine “Âdem’in yaratılışı tamamladığında ona Allah’ın ruhundan üfürüldüğü”, “göklere ve yerdeki onun ermine verildiği”, “kendisine esmânın öğretilişi”, “insanın emâneti yüklendiği” gibi âyetler ve “Allah Teâlâ Âdemi kendi suretinde yarattı” şeklindeki hadis insandaki ilahî ve rabbânî tarafı gösteren diğer önemli işaretlerdir.

320

Bu manada mutasavvıflar hilkatte insana yüklenen ikili yapı (ruh/kalb ve nefis veya can ve beden) üzerinde durmuşlar ve insanın bu ikili yönünden hangisini seçerse ona göre derece veya dereke alacağını ifade etmişlerdir.

İbnü’l-Arabî, *et-Tedbirâtü’l-İlâhiyye fî islâhı memleketi’l-insâniyye /İnsan Memleketinin Islâhı Hakkında İlahî tedbirler* adlı eserinde, insanın maddî ve manevî açıdan karmaşık yapısını şöyle izah eder:

“İnsan, ümmehât-ı erbaadan, yâni sulb, mâyi’, gaz ve harâret-i garfziyye’den ibaret olan erkân-ı erbaadan ve müvelledât-ı erbaadan yâni safra, dem, sevdâ ve balğam’dan ibaret bulunan ahlât-ı erbaadan; ve nefis, akl, insan ve mertebe’den mürekkebidir. Nefs’ten murâd “nefs-i hayvâniyye”; ve akl’dan murâd “nefs-i nâtika”, ruh ve insan’dan murâd “nefs-i hayvânî” ile “nefs-i nâtika”nın hey’et-i mecmûası; ve mertebe’den murâd dahi nefis’in “nefs-i kâmile ve “nefs-i bâkiye”ye kadar olan merâtibi; ve keza akl’ın maaş ve maâd ve akl-ı küll’e kadar olan mertebeleri; ve insan’ın “insân-ı hayvan” mertebesinden “insân-ı kâmil” mertebesine kadar olan merâtibidir.”

İnsanın ikili yapısı ile ilgili en dikkat çekici izahlara Mevlânâ’da rastlıyoruz. O, *Mesnevi*’de bu hususla ilgili uzun bahisler açmıştır. Bunlardan bazılarında Mevlânâ insanın ikili yapısını tarif sadedinde şunları söyler:

“Beden canla gelişir, günden güne büyür; fakat can gitti mi bedene bir bak; ne hale gelir? Bedenin ancak bir iki arşın boyu vardır; fakat canın, ta göklere ağız, gökleri dolaşır. Can düşünmeye başladı mı a yüce kişi, Bağdat’a, Semerkant’a dek yol, yarım adımdan ibarettir. Can, bedenin sakalına, bıyığına aldırılmaz; fakat beden, can olmadıkça bir leştir, aşağılık bir şeydir. Bu beden, hayvanî canın iş-güç görmesine bir izinnamedir; sen daha ileriye git de insanî canı gör. Sonra da geç, dedikoduyu bırak da ta Cebrâil’in can denizinin kıyısına var.”

“Kesenin değeri içindeki altındandır. Altın yoksa kese ve cüzdan ebterdir. Bunun gibi tenin kıymeti de candan gelir. Canın değeri ise Sevgili’nin onda yansıyan ışığından.”

“Gel eşeği serbest bırakma. Zira o yeşillik tarafına meyleder. Bir an ondan gaflet edersen, önüne ardına bakmadan fersahlarca uzaklaşır. Yolda düşman var. Eşekse otun sarhoşu. Düşman, nice eşeğe kul olanları mahvetmiştir.”

“Madem ki istekleri temelden farklı; o hâlde sendeki akıl ve bedenin ilişkisi iki rakibin ilişkisidir. Hangi tarafının gelişmesini istiyor- san mecburen öbür tarafını zayıflatmalısın. Akıl galip olursa nefsin zayıflar, zira ağır biniciden eşek hâlsiz düşer. Ey eşek! Değerli, senin aklının zayıflığından bu hakir eşek ejderha oldu.”

Mevlânâ insandaki bu iki yön ve bu ikili yapıyı bir Leyla-Mecnun hikâyesi ile de anlatır:

“Mecnun devesine binmiş Leyla’ya gitmek üzere yola çıkmıştı. Onun gözü Leyla tarafındaydı ama devesinin gözü arkada bıraktığı yavrusundaydı. Mecnun bir an uykuya dalsa deve yuların gevşemesinden durumu anlar hemen gerisin geri dönüp yavrusu tarafına kaçardı. Bir müddet böylece yol aldıktan sonra hâlâ aynı yerde durulup durduklarını gören Mecnun bir ah etti ve dedi ki: “Ey deve! İkimiz de âşıkız ama âşık olduğumuz şeyler farklı. Vuslata giden yol iki günlüktür ama senin yüzünden 60 yıl tuzağa yakalanmış yollarda kaldım.”

Şeyh Galib de Mevlânâ’nın insandaki bu ikili yapı ile ilgili söylediklerine, insanın ilahî yönüne vurgu yaparak bir şiirinde özetle şöyle seslenir:

*Ey dil ey dil niye bu rütbede pür-gamsın sen
Gerçi virâne isen genc-i mutalsamsın sen
Secde-fermây-ı melek zât-ı mükerrermsin sen
Bildğin gibi değil cümleden akdemsin sen
Rûhsun nefha-i Cibrîl ile tev'emsin sen*

*Sırr-ı Haksın mesel-i İsrâ-i Meryem'sin sen
 Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
 Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen
 Sendedir mahzen-i esrâr-ı mahabbet sende
 Sendedir maden-i envâr-ı fütüvvet sende
 Gizli gizli dahi vardır nice hâlet sende
 Marifet sende hüner sende hakikât sende
 Nazar etsen yer ü gök duzah u cennet sende
 Arş u kürsiyy ü melek sendedir elbet sende
 Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
 Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen*

Hâsılı insanın bir yönü ilahî, sermedî, lâhutî, bâtinî, hakiki ve mükemmelliği; diğeri de bedenî, fanî, nâsûtî, hâricî, nâkısî yönü ihtiva eder. Seyr u sülûk ilahî ve rûhî yönün insanda galip gelmesini amaçlamaktadır.

3. Tasavvufî Hâl ve Makamlar

Ramazan Muslu

322

Her ilim ve sanatın kendine has terimleri ve kavramları vardır. O ilmin men-supları kullandıkları kavram ve terimler sayesinde kendilerine ait manaların muhataplarınca daha kolay anlaşılmasını sağlamaya çalışır. Bütün ilim ve sanat dallarında var olan kavramlar, tarihî seyri içinde tasavvuf ilminde de ortaya çıkmıştır. Diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi, tasavvufta kullanılan kavramlar da genellikle Kur'ân ve sünnetten alınmadır. Klâsik müelliflerden Kuşeyrî ve Hucvîrî, mutasavvıfların kavramları genellikle iki maksadla kullanıp geliştirdiklerini belirtir: (a) Anlaşılması zor konuların ehli tarafından daha kolay anlaşılmasını sağlamak, (b) Ehil olmayan kimselerden tasavvufî sırları gizli tutmak (Kuşeyrî, 1972:1/200; Hücviîrî, 1980:613). Mutasavvıflar bu terim ve kavramlar sayesinde istediklerine bu manaları açıklamayı, istemediklerinden gizlemeyi amaçlamışlardır. (Yılmaz, 2002:153).

Hicrî II. asırdan itibaren gelişerek yaygınlaşan ve yerleşen tasavvuf kavramları için birinci derece kaynaklar *el-Luma'*, *et-Taarruf*, *Kûtü'l-kulûb*, *Kuşeyrî Risalesi*, *Keşfü'l-mahcûb*, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, *Avârifü'l-maârif*, *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* gibi klasiklerin ilgili bölümleridir. Ayrıca konu ile ilgili Abdullah Ensârî'nin (ö.481/1088) *Menâzilü's-sâirîn*'i, Ruzbihân Baklî'nin (ö.606/1209) *Meşrebü'l-ervâh*'ı, Abdürrezzâk Kâşânî'nin (ö. 730/1330) *Istılâhâtü's-sûfiyye*'si, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.816/1413) *et-Ta'rifât*'ı, İsmail Ankaravî'nin (ö.1042/1632) *Minhâcü'l-*

fukarâ'sı ve Sarı Abdullah Efendi'nin (ö-1071/1661) *Semerâtü'l-fuâd*'ı gibi bazı müstakil eserler de yazılmıştır.

Klâsik tasavvuf kitaplarında makam, hal, menzil ve vakt gibi gruplara ayrılarak tasnif edilen bu kavramlar, tahalluk ve tahakkuk gibi daha başka şekillerde de tasnif edilebilir. Kavramların tasnifine geçmeden önce, tasavvufi kaynaklarda sıkça rastlanan ve tasnif ölçütü olarak kullanılan “makam, hal ve vakt” kavramını kısaca açıklamakta yarar görüyoruz.

Makam: Kulun tekrar ede ede kazandığı ve vasıf haline getirdiği âdâb ve ahlâktır. Makam denilen âdâb ve ahlâk; istek, arayış, sıkıntılara göğüs germe ve çalışarak elde edilir. Makam çalışarak elde edildiği için kesbî, hakkını vererek ve hükümlerini gerçekleştirmek suretiyle ulaşıldığı için kalıcıdır. Bir makamın kazanılması, Allah Teâlâ'nın o kimseyi o makamda ikamet ettirdiğini göstermesiyle olur. Genellikle makamların ilki tövbe, sonuncusu da rıza olarak kabul edilir.

Hâl: Kulun kasdı ve teşebbüsü olmadan kalblere gelen neş'e ve hüzn, rahatlık ve sıkıntı gibi mânâlardır. Hâller, Allah'ın kula lütuf ve ikramıdır, yani vehbidir. Bu yüzden de makam gibi kalıcı ve daimî değildir. Makam, cehd ve gayretle elde edildiğinden, makam sahipleri makamında temkin ehlidir. Hâl sahipleri ise hallerinde yükselme durumundadır. Hâl geldiğinde kul onu uzaklaştırmaya, gelmediği zaman getirmeye muktedir olamaz. Bu yüzden makam sahibi mücahedeyle kâim olduğu halde, hâl sahibi nefsinde fânidir. Hâl'in geçici olduğu genelde kabul edilen bir görüş olmakla birlikte, devamlılığını öne sürenler de vardır. Nitekim Haris Muhâsibî bunlardandır. Cüneyd-i Bağdâdî ise hâlin şimşek gibi gelip geçici olduğunu söyler. Sühreverdî hâl ile makamı, biri diğerinin başlangıcı olarak ifade eder ve hâlin zamanla makama dönüştüğünü ifade eder. Nitekim insanda bazen ortaya çıkan “muhasabe” hâlinin zamanla nefse karşı koymak suretiyle nefsin yenik düşeceğini ve sonuçta muhasabe halinin kişide makam hâline dönüşeceğini anlatır.

Vakt: Mazi ile istikbal arasındaki zaman diliminde sûfinin içinde bulunduğu şeydir. Gönül dünya ile meşgul olunca vakit dünya, ukbâ ile meşgul olunca vakit de ukbâ olur. Bir bakıma insana galip olan hal, kişinin vaktidir. Sûfiler “vakit” kavramını “İbnü'l-vakt” şeklinde kullanırlar. Bunun anlamı, sûfinin içinde bulunduğu âna göre en evlâ olan şeyi seçip yapmasıdır. İbtîlâ ve imtihanla karşı karşıya ise, rıza ile teslim olmalı ki vaktin hükmüne uygun hareket etmiş olsun. Geçmişe üzülmeyi ve gelecek için telaşlanmayı bırakıp içinde bulunduğu ânı değerlendirmelidir. (Yılmaz, 2002: 153-155).

Hâller ve makamlarla ilgili en meşhur tasniflerden biri de onlu tasniftir ki buna “usûl-i aşere” denir.

4. Usûl-i Aşere

Ramazan Muslu

Seyr u sülûk sürecinin merhalelerine dair hâller ve makamlar şeklinde sayıları 1001'e kadar ulaşan çeşitli tasnifler yapılmıştır. Bu tasniflerden en yaygını, yukarıda da ifade edildiği gibi, "usûl-i aşere" olarak da adlandırılan 10'lu tasniflerdir. Gazâlî'nin *İhyâ'*da kurtuluş vesileleri olarak zikrettiği tövbe, sabır-şükür, havf-recâ, fakr-zühhd, tevhd-tevekkül, muhabbet-şevk, niyet-ihlâs-sıdk, murâkabe-musâhebe, tefekkür ve zikru'l-mevt gibi kavramlar da tasavvufî hayatın merhalelerine ışık tutan haller ve makamları içerir. Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) ve Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) de tövbe ile başlayıp rızâ ile sona eren birbirinden farklı 10'lu tasnifleri vardır. 10'lu tasnifin şöhret kazanmasında bu iki sûfînin payı büyüktür (Gökbulut, 2010:23-24).

Sühreverdî'nin 10'lu tasnifi şu şekildedir: Tövbe, verâ, zühhd, sabır, fakr, şükür, havf, recâ, tevekkül ve rızâ.

Necmeddîn-i Kübrâ'nın ise şöyledir: Tövbe, zühhd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâ.

Necmeddîn-i Kübrâ, esas itibarıyla Allah'a giden yolların yaratılmışlarının nefesleri sayısınca olduğunu söyler ve bu yolları üç ana grupta toplar (Kara, 1996:33; Gökbulut, 2010:23).

a. Tarîk-i Ahyâr: İbadet ve amel-i sâlih sahiplerinin yoludur. Bu yola giren sâlikler oruç tutma, namaz kılma, Kur'ân okuma ve hacca gitme gibi zâhîrî ibadetleri nâfile olarak çokça yaparlar. Bu şekilde ruhları olgunlaştırıp Hakk'a ulaşmak çok uzun bir süreci gerektirmektedir. Ayrıca bu yolda vuslata erenler de oldukça azdır.

b. Tarîk-i Ebrâr: Mücâhede ve riyâzet sahiplerinin yoludur. Bu kişiler iyi huylar edinme, kalbi tasfiye etme, gönül âlemini berraklaştırma ve iç dünyanın imar ve ihyâsı için gayret gösterirler. Bu yolla Hakk'a vâsıl olanlar bir öncekilere göre sayıca daha çoktur. Fakat bu grupta yer alanların eksikliği, riyâzet ve mücâhedeye takılıp kalmaları ve asıl hedef olan "fenâfillah" ve "bekâbillah"ı unutmalarıdır.

c. Tarîk-i Şuttâr: Aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yoludur. Bu yola sülûk edenlerin amaçları Hakk'a doğru manevî yolculuk edip "vuslat"a ermektir. Bu tarzda sülûk edenlerin daha başlangıçta ulaştıkları makam ve mertebe diğerlerinin sülûk hayatlarının sonunda ulaştıkları ya da ulaşacakları mertebeden daha yüksektir. Ancak bu yola irâdî ölümü göze alanlar sülûk etmelidir (Kara, 1996:38-43; Gökbulut, 2010:24).

İşte yukarıda zikredilen on usûl (*usûl-i aşere*) bu yola sülûk etmek isteyenlerin dikkat edecekleri hususlardır. Söz konusu esasların rastgele sıralanmadığı, belli bir terbiyeyi esas aldığı görülür. Yukarıda zikredilen bu esasları Necmeddîn-i Kübrâ'nın sıralamasıyla kısaca açıklamaya çalışalım:

a. Tövbe: Tasavvufta tövbe, kişinin kötü işleri terk edip Allah'a dönmesini ifade eder. Mutasavvıflara göre tövbede üç şartın yerine getirilmesi gerekir: Pişmanlık, geçmişte yapılan hataları derhal terk etmek ve geçmişte işlenen günahların benzerlerini bir daha yapmamaya azmetmek (Kuşeyrî, 1972:I/276; Kâşânî, 1995:117; Cürcânî, 1991:76-77). Necmeddîn-i Kübrâ, tövbeyi kulun kendi iradesiyle Allah'a yönelmesi şeklinde tanımlar. Ona göre bu yolun ilk adımıdır ve sağlam bir kararlılığı gerektirir. Kişinin öncelikle geçmiş günahlarından tövbe etmesi şarttır. Günah, dünyevî veya uhrevî herhangi bir şeye duyulan ilgidir. Bu ilgi tasavvufa göre yasak olmasa da Allah ile kul arasında bir perde teşkil etmekte ve zihin bulanıklığına neden olmaktadır. Allah ile kul arasındaki en büyük perde de insanın vücûdu, yani varlığıdır (Kara, 1996:45-46; Gökbulut, 2010:25-26). Burada kastedilen "Sen çıkınca aradan kalır seni yaradan" sözüyle ifade edilen varlık ve benliktir. Kübrâ'ya göre tövbeden sonra gerçekleştirilmesi gereken aşama zühddür.

b. Zühhd: Küçümsemek, uzak durmak, rağbet göstermemek gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise eşyaya dair isteklerin bütünüyle tükenmesini ifade eder. Kâşânî'ye göre avâmın zühdü haramı terk ve şüphelilerden uzak durmak; irade ehlinin zühdü gereksiz şeylerden sakınmak ve havâssın zühdü ise Allah'ın dışındaki her şeyden (*mâsivâ*) yüz çevirmektir (Kâşânî, 2004:282-283). Cüneyd-i Bağdâdî ise zühdü şu şekilde tavsif eder: "*Elde malın, kalbde de mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır*" (Kelâbâzî, 1992:142). Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre ise zühhd, az olsun çok olsun dünya malından, hoş giden şeylerinden ve makamlarından uzak durmaktır. Ona göre gerçek zühhd için bu da yeterli değildir; aynı zamanda âhîret hususunda da herhangi bir şeyi talep etmekten uzak durmayı gerektirir. Zira dünya gibi âhîret de mahlûktur. Zâhidin Hâlık varken mahlûk ile ilgilenmesi doğru değildir (Kara, 1996:47-48; Gökbulut, 2010:26). Mahlûk ile ilgilenmeyen bir zâhid, Allah Teâlâ'ya tevekkül eder.

c. Tevekkül: Güvenme, bel bağlama, vekil tayin etme ve havale etme anlamlarına gelir. Tasavvufta ise Allah'ın katında olanlara güvenme ve insanların elindekinden ümidi kesmedir (Cürcânî, 1991:78). Kuşeyrî'ye göre tevekkülün mahalli kalb olduğundan zâhîrde çalışmak, tedbir ve sebeple tevessül etmek tevekküle zıt bir durum değildir (Kuşeyrî, 1972:I/417).

Kübrâ, tevekkül tıpkı bir ölü gibi Allah'a güvenerek bütün sebep ve tedbirlerden uzak kalmak şeklinde tanımlar ve Kuşeyrî gibi mahallinin kalb olduğunu söyler (Kara, 1996: 49; Gökbulut, 2010:26-27).

Usûl-i Aşere'yi şerh eden Bursevî ise şöyler der:

“Allah Teâlâ gerçek tevekkül sahibine her şekilde nimetini gönderir, onu mahrum bırakmaz. Tevekkülün de merhaleleri vardır. Tasavvufî terbiye görmüş bir kimseyle bu eğitimden geçmemiş birisinin tevekkülleri farklı olduğu gibi tarıkata yeni intisap edenle bu yolda epey mesafe katetmiş olanın tevekkülü de aynı değildir (Bursevî, 1256:33).

Bu aşamada Kübrâ'ya göre tevekkül sahibi bir kimsenin sahip olması gereken en önemli hususiyet kanaattir.

d. Kanaat: Azla yetinmek ve kismete râzı olmak demektir. Hakikat ehlinin nazarında kanaat, nefsin alışık olduğu şeylerin bulunmaması durumunda sükût etmektir (Cürcânî, 1991:204). Kübrâ'ya göre ise kanaat, yaşamak için zaruri olan ihtiyaçların dışında kalan bütün nefsanî arzu ve hayvanî isteklerden ölü bir kimsenin uzak kaldığı gibi uzak durmak, yeme içme ve mesken konusunda israfa kaçmamaktır (Kara, 1996:51; Gökbulut, 2010:27-28). İşte ölü bir kimsenin uzak kaldığı gibi nefsanî arzu ve isteklerden uzak kalmanın bir yolu da genel anlamda uzletî özeldir ise halveti tercih etmektir.

e. Uzlet: İnzivâ, yalnızlık, tek başına yaşamak, topluma karışmamak gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ne bir meleğin ne de diğer herhangi bir kimsenin bulunmadığı bir halde ve yerde Hak ile mânen konuşmak, mâsivâdan ilgiyi kesip tamamen O'na yönelmek ve kendini ibadete vermek şeklinde tanımlanır. Uzlet ve halvet kavramları birbirine yakın kavramlardır. Şeyhin müridini genellikle kırk günlük bir süre için çeşitli zikir ve ibadetleri yapmak üzere küçük, dar ve karanlık bir odaya koyması “halvet” olarak isimlendirilir (Kâşânî, 1995:234; Cürcânî, 1991:113; Cebecioğlu, 1997:321; Uludağ, 2002:156; Uludağ, *DİA*-XV/386-387; Gökbulut, 2010:28).

Kübrâ'ya göre uzlet, tıpkı bir ölü gibi inzivâ ve halvet yoluyla halkla beraber yaşamaktan yüz çevirmek demektir (Kara, 1996:52). Ona göre halkla beraber olmak bir zehirdir; tiryakî halvettir. İnsanlarla yaşamının birtakım zorlukları, meşguliyetleri ve kötülükleri vardır. Nefis oyun, eğlence ve halkla ünsiyet içinde bulunmaktan zevk alır. Halvete giren kimse ise nefisine engel olur, duyu organlarını hapseder ve faaliyetten alıkoyar. Bu durum kalbin açılışı (*inşirah*) için şarttır. Yani kişi halvet yoluyla nefisini insanlardan uzak tutar ve isteklerini yerine getirmesse nefis zayıf düşer,

delil ve burhanları yok olur. Bunların sona ermesiyle kalbin burhamı zuhûr eder ve gayb nuru ile aydınlanır (Kara, 1996:76; Gökbulut, 2010:28). Günlük hayat içerisinde insanın kötü şeylere karşı meyli duyularla, öncelikle de bakmak veya işitmekle başlar. Daha sonra kişi organları vasıtasıyla bunları işler, günaha girer ve böylece iç dünyasına zarar verir. İşte bu durumun önüne geçmenin tek yolu halvetir. Halvet aslında doktorun herhangi bir hastanın iyileşmesi için önerdiği perhize benzetilebilir. Zira perhiz her ilacın başıdır. Öncelikle hastayı, hastalığı meydana getiren zararlı unsurlardan ve ortamdan uzak tutmak gerekir ki tedaviye başlanabilsin. Halvetle ilgili ileride tekrar bilgi verilecektir. Halvet ve uzletten sonraki aşama ise hastanın (sâlik) içine, bânîna yönelip oradaki zararlı unsurların çıkarılması, derûnunun saflaştırılmasıdır ki bu da zikirle gerçekleşir (Kara, 1996:56; Gökbulut, 2010:28-29).

f. Zikir: Anmak, hatırlamak, yâd etmek gibi anlamlara gelir. Tasavvufta sûflerin belli kelime ve ibareleri, belli zamanlarda, belli sayıda, belli bir edep dâhilinde tekrar etmeleridir (Uludağ, 2002:385). Tarikatlarda toplu zikrin yanı sıra müridin tek başına yaptığı ferdî zikirler ve muayyen vakitlerde okuduğu “evrâd”ı vardır. Evrâd âyet, hadis ve Allah dostlarının sözlerinin yer aldığı duâ mecmûlarıdır. (Uludağ, 2002:374). Her tarikatın müridlerine tavsiye ettiği belli bir evrâdı vardır.

327

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre zikir, Allah'tan başka her şeyi unutarak sadece O'nu anmaktır. Zira Cenâb-ı Hak, “*Unuttuğun zaman Rabbini zikret*” (el-Kehf, 18/24) buyurmaktadır. Burada geçen “unutma” Allah'ı değil, O'ndan başka bütün varlıkları unutma anlamına gelmektedir (Kara, 1996:58). Kübrâ halveti perhize, zikri ise müşhile benzetir. Doktor nasıl ki hastanın içinde bulunan zararlı maddelerden kurtulması için ona müşhil içiriyorsa, şeyh de müridin manevî pisliklerinden arınması için ona zikir telkin eder. Kübreviyye'de bu zikir kelime-i tevhidin ilk kısmı yani “Lâ ilâhe illallah”tır. Çünkü en faziletli zikir budur (Kara, 1996:78; Gökbulut, 2010:29-30). Zikirden sonra dikkat edilmesi gereken kavram teveccühtür.

g. Teveccüh: “Yönelmek” demektir. Tasavvufta kalbin Hakk'a boyun eğmesi ve her çeşit varlık ve olgunun suretinden arınmakla Allah'ı gözetmesi demektir (Kâşânî, 2004:165). Dört türlü teveccüh vardır: Allah'a teveccüh, kalbe teveccüh, müridin şeyhine ve şeyhin müridine teveccühü (Tosun, 2002:311-315). Kübrâ bunlardan ilkinin yani Allah'a teveccühü şu şekilde açıklar: Kişinin tıpkı bir ölü gibi Allah'tan başka herhangi bir varlığa çağırın her şeyden yüz çevirerek tüm benliğiyle O'na yönelmesidir (Kara, 1996:72; Gökbulut, 2010:30-31). Kübrâ, teveccühten sonra sabır kavramının önemine dikkat çeker.

h. Sabır: Tahammül ve dayanma anlamına gelen bu kelime tasavvufta nefsi itaatleri yerine getirmeye, emir ve yasaklara uymaya; bunun yanı sıra ruhu farklı belâlara karşı direnç göstermeye zorlamak şeklinde tanımlanır (Kâşânî, 2004:326). Kuşeyrî sabrın dört çeşidinden söz eder: Kulun iradesiyle kazandığı şeylere gösterdiği sabır, iradesi dışında gerçekleşen şeylere gösterdiği sabır, Allah'ın emrini yerine getirmede gösterilen sabır ve nehyettiğinden uzak kalmada gösterilen sabır. Kübrâ'ya göre sabır ve zühd iç içedir. Sabır, tıpkı bir ölü gibi mücâhede ile nefsin haz duyduğu şeylerden uzak kalmak demektir. Bu yolla nefsin alışkanlık haline getirdiklerini ve istediklerini ona vermeden örnek ve güzel bir yol üzerinde dosdoğru yürümesini teminde sebat göstermek gerekir (Kuşeyrî, 1972:I/453-454; Kara, 1996:63-64; Gökbulut, 2010:31). Kübrâ'nın onlu tasnifinde sabırdan sonra yer alan kavram murâkabedir.

ı. Murâkabe: Denetleme, gözetleme ve muhafaza anlamına gelir. Tasavvufta kulun Hakk'ın her hâlûkârda kendisini denetlediğini ve kalbinde bulunan şeylere muttali olduğunu bilmesidir. Bu bilginin sürekli olması, kul tarafından Rabbine yönelen bir murâkabedir. Bunun yanı sıra murâkebenin feyiz beklemek manası da vardır (Kuşeyrî, 1972:I/466; Uludağ, 2002:374). Kübrâ murâkabenin bu anlamından hareketle şu yorumu yapar:

“Murakabe bir ölü gibi kulun bütün kuvvet ve hareketi bir tarafa bırakmasıdır. Bu makamda olan sâlik, itaat ve amel-i sâlihle O'nun lütfunu ister, ilâhî armağanları bekler. O'ndan başka bütün varlıklardan yüz çevirerek Allah'ın aşk deryasına dalar. O'na kavuşmanın iştîyâkını duyar, nihayet O'nun huzurunda şevke gelip ağlar. Sadece O'na güvenir ve O'ndan yardım ister. Bunun sonucunda Allah ona bir nur gönderir, rahmet kapılarını açar ve azap kapılarını kapatır. Bu nur sayesinde riyâzet ve mücâhedelerle yok edilemeyen nefsi emmâre bir anda ortadan kalkar.” (Kara, 1996:64-66; Gökbulut, 2010:31-32).

Doğru bir murâkabe neticesinde sâlikte peydâ olan nura “cezbe” denir. Cezbe, kulu Hakk'a yaklaştıran ilahî bir inâyettir. Allah'ın cezbe sayesinde kulu kendisine yaklaştırması, sülûk mertebelerini aşarken muhtaç olduğu her şeyi çaba göstermeden ona ihsan etmesiyle gerçekleşir (Gökbulut, 2010:32). Kübrâ'ya göre onuncu makam ya da hâl rızâdır.

i. Rızâ: Hoşnut ve memnun olmak anlamına gelir. Tasavvufta Allah'ın her türlü fiil ve takdiri karşısında kalbin sürûru ve O'ndan râzı olması demektir (Kâşânî, 2004:150; Cürçânî, 1991:125). Muhâsibî'ye göre rızâ, ilahî irade hükmünü yerine getirirken kalbin huzur ve sükûn içinde olmasıdır. Hücvîrî, Allah'ın kulundan ve kulun Allah'tan rızâsı olmak üzere iki tür

rızâdan bahseder ve Allah'ın rızâsının kulun rızâsından daha önce geldiğini söyler (Kelâbâzî, 1992:152; Hücvîrî, 1980:404-405; Gökbult, 2010:32). Kübrâ'ya göre de rızâ bir ölünün teslimiyeti gibi nefsin rızâsından ayrılarak hiçbir ezeli hükmüne itiraz etmeden ve münakaşaya girmeden bütün işleri Hakk'ın ebedî tedbirine havale etmektir (Kara, 1996:68; Gökbult, 2010:32-33). Bursevî'ye göre de Allah ile kul arasındaki en güzel huy, rızâ ve teslimiyettir. Bu merhaledekiler açısından lütuf ve kahır aynı şeydir. İkisi de mahbûbtan kaynaklanmaktadır. Aradaki kayıt ve perdeler kalkınca her ikisinin de aynı olduğu fark edilmektedir (Bursevî, 1256:79-80). Bu makamın ilahî yardımla elde edildiği muhakkaktır. Fakat bunun için de ibadete devam, Hakk'ın emir ve nehiyelerine riâyet şarttır. Çünkü bunları yerine getirmeyen ve ibadetin hakikatine eremeyen bir kişi kendisini Hakk'a teslim edemez (Gökbult, 2010:33).

Netice itibarıyla bu on esası başarıyla gerçekleştiren sâlik, artık zulmânî vasıflardan kurtulmuş ve Rabbânî sıfatlarla bezenmiş kâmil bir insan haline gelmiş demektir. Diğer bir ifadeyle o "ölmeden evvel ölmüş" ve gerçek hayata gözlerini açmıştır. Bu durum Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf tavsiyesine şu şekilde yansır: "*Tasavvuf, Hakk'ın seni senlikten öldürüp kendisiyle diriltmesidir*" (Kuşeyrî, 1974:II/551; Attâr, 2007:407). Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre de böyle bir kişiye Allah'ın cemâlinde bir nur bahşedilmekte ve o da bu nur vasıtasıyla insanların hallerine vâkıf olmaktadır. Aslında bu nur onun kalb gözünün (*basîret*) ve firâsetinin açılması anlamına gelmektedir (Kara, 1996:68-69; Gökbult, 2010:33).

5. Seyr u Sülûk Terimleri

Ramazân Muslu

Tasavvuf kavramları makam, hal, vakt şeklinde tasnif edilebileceği gibi tahalluk ve tahakkuk kavramları şeklinde de tasnif edilebilir. Biz burada tahalluk kavramları içerisinde yer alan seyr u sülûk ile ilgili kavramlara kısaca temas edeceğiz:

5.1. Seyr u Sülûk

Lügatte "seyr" gezmek, "sülûk" de yürümek ve gitmek anlamındadır. Tasavvuf ıstılahında ise seyr, cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk'ın vücuduna doğru hareket etmek demektir. Sülûk de tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk'a vuslata hazırlayan ahlâkî eğitimidir. Bir başka ifadeyle seyr u sülûk, tasavvuf ve tarîkata giren kimse'nin manevî makamlarını tamamlayınca kadar geçirdiği safahata verilen isimdir. Seyrin evveli sülûk, nihayeti ise vusûldür. Sülûk, tahsil, mücadele, nefy ve isbat demektir.

Seyr u sülûk birbirinin ayrılmaz parçaları sayılır. Tasavvuf yolunda “seyr” için sülûkün lüzumu, namaz için abdestin lüzumuna benzetilmiştir. Nasıl abdesti olmayanın namazı yok demekse, sülûkü olmayanın da seyri yok sayılır. (Yılmaz, 2002:183).

5.2. Şeyh-Mürşid

Şeyh lügatte simasında yaşlılık alâmeti beliren; yani en az elli yaşları civarında olan kimse demektir. Çoğulu “şüyûh” ve “meşâyih” şeklindedir. Tasavvuf istilahında “tarikat pîri, mürşid ve üstad” manasınadır.

Tekke ve tarikat şeyhi, medresedeki müderrise benzer, fakat fonksiyon itibariyle farklılık arzeder. Çünkü müderris ders takrir eder, şeyh ise kendisine intisab eden sâliklere istidat ve kabiliyetlerine göre manevî olgunluğa erdirmek üzere rehberlik ve önderlik eder, faydalı ve zararlı olanı gösterir, onların kalblerine şariat bilgisini ve Allah sevgisini yerleştirmeye çalışır. Müderrisin yaptığı iş nazarî ve kavî, şeyhinki ise amelî ve tatbikîdir.

Şeyh, müridlerinin bütün özelliklerini ve kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak, herkese ayrı ayrı yol gösterir. Müridin mizâcındaki sertliği tedricen izâle etmeye çalışır. Müridin teslimiyeti tamsa, çabucak yol alır, olgunlaşır ve “kalb safâsı”na ulaşır. Şeyh-mürîd münasebeti, baba evlad ilişkisi sıcaklığındadır. Çünkü Peygamberler, ümmetlerine “baba” mesabesinde olduğu gibi; peygamberlerin vekilleri ve vârisleri konumundaki şeyhler de müridlerine karşı “baba” durumundadır. Bu yüzden bazı tarikatlarda şeyh karşılığı “dede” ve “baba” terimleri de kullanılır.

Şeyh, kitap ve sünneti iyi bilen bir âlim olmalıdır. Fakat her âlim şeyh olamaz. Şeyh olacak kimsenin kemâl sıfatlarıyla donanmış, dünya ve makam sevgisinden geçmiş, az yeme, az uyuma, az konuşma ve halvet gibi riyazat ve mücahede, namaz, oruç ve zikir gibi nafil ibadetlerle nefsini artmış, Allah ve Rasûlü’nün ahlâkıyla ahlâklanmış bir kimse olması gerekir. Ayrıca da Hz. Peygamber’e (s.a.v.) uzanan kesintisiz bir silsileye sahip bulunmalıdır.

Terbiye, olgunlaşmış şahsiyetlerin, insanların eksik ve ham tarafları üzerinde yaptığı temsili etkinin adıdır. Şeyhin bütün fiil ve davranışlarıyla telkinleri birbiriyle ahenkli olmalıdır. Değilse, vereceği eğitimin hiçbir tesiri olmaz.

Mürşid veya mürşid-i kâmil, tasavvufta genellikle “şeyh” kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılagelmıştır. Mürşid hekime benzer; hekim nasıl kendisine başvuran hastayı hastalığına ve bünyesinin mukavemet ve direncine göre tedavi ederse, mürşid de kendisine başvuran kimseleri, aynı şekilde

teşhis ve tedavi eder. Düşmanla savaşan askerin stratejisi kumandan tarafından çizildiği gibi, nefis düşmanı ile uğraşan müridin mücadele yolu ve metodu da mürşid tarafından tespit ve tayin edilir.

Şeyh ve mürşidler, kendilerine başvuran müridleri, “meşreb”lerine göre “seyahat, sohbet ve halvet” yollarından biriyle irşad ederler. Her şeyh aynı zamanda bir mürşiddir. Hakk’a vuslat ve Hakk’ın rızasına ermek, ilim ve kitap mütalaasıyla değil, bir mürşid-i kâmile el ve gönül vermekle olur. (Yılmaz, 2002:183-185)

5.3. Mürîd ve Sâlik

“İrade eden, irade sahibi” anlamına gelen mürid kelimesi ıstılahta “iradesini Hakk’ın ve şeyhinin iradesine teslim etmiş kimse” demektir. Hattâ Aziz Mahmud Hüdâyî, müridi “*gerçekte iradesi olmayandır. Gerçi her müridin muradı vardır; hakikî müridin muradı da Allah’tır*” diye tavsif eder. Mürid karşılığı olarak bazan Arapça “fakîr”, Farsça “derviş” kelimeleri de kullanılır. Fakir, yokluk ve hiçliğe talip, derviş de bir tarikatın hâdimi demektir.

Müridin yolunda gideceği bir şeyh ve üstada ihtiyacı vardır. Çünkü dünyada şeytanın gizli ve açık pek çok yolu vardır. Mürşidi olmayan müridi, şeytan kendi yollarına saptırabilir.

331

Mürşidine teslim olan kimseye “mürid” dendiği gibi, bu yolda mesafe kat eden müride de “sâlik” denir. Tarikat ve tasavvufta sülûk, ilim ile değil hâl ile olur. Tasavvufta müridin mürşidsiz sülûkü mümkün görülmemiştir. Çünkü insan nefsi, ibadetlerini görerek kendini gösterme meyline tutkundur. İnsanın bu zaafı da ancak rehber bir mürşid vasıtasıyla giderilebilir. (Yılmaz, 2002:185-187)

5.4. Bey’at veya İntisab

Lügatte bey’at satmak, satış muamelesi yapmak demektir. Tasavvufta tâlib denilen mürid adayının şeyhe ve onun vereceği emirlere bağlı kalacağına söz vermesi demektir. İntisab, mubâyaa, ahid, inâbe, el alma ve ikrar gibi terimler de bu anlamda kullanılır.

Tasavvufî anlayışta bey’atin temeli, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) İslâm’a girmek isteyen kişilerden cihad ve hicret gibi önemli faaliyetlere katılacak sahâbîlerden bey’at almasıdır. Kur’ân’da Hudeybiye’de bey’at eden sahâbîler övülmekte, onların Allah Rasûlü’ne (s.a.v.) olan bey’atleri Allah’a yapılmış bey’at sayılmaktadır (el-Feth, 48/10). Aralarında ufak ayrıntılar bulunmakla birlikte, bütün tarikatlarda bey’at, gayesi ve yapılış şekli itibarıyla hemen hemen aynıdır:

Tarîkâta girmek isteyen kimse, önce kendisinin meşrebine uygun bir mürşid arar; gönlünün ısındığı bir şeyh bulunca ona başvurur, istihare yapar. Şeyh de kendisine başvuran talibin tarîkâta girmeye ehil olup olmadığını araştırır. Olumlu sonuç alındıktan sonra bey'at ve intisab gerçekleşir. Bey'at sırasında tâlib gusûl abdestiyle şeyhin huzuruna varır, diz çökerek oturur. Genellikle dizdize oturan şeyh ve tâlib musâfaha eder gibi elele tutuşurlar. Şeyh talibe önce bütün geçmiş günahlarından tövbe ve istiğfar etmesini telkin eder. Ardından üzerinde hukuk-ı ilahî, hukuk-ı ibâd (kul hakkı) var ise bunları ödemesini öğütler. Mürîd şeyhinin söylediklerini dinler ve bunlara uyacağına; kendisine talim ve telkin edilenlere riâyet edeceğine dair Allah adına söz verir ve "Allah'ı Rab, Hz. Muhammed'i peygamber, Kur'ân'ı rehber ve şeyhini mürşid saydığını" ifade ederek şeyhinin ihvanı arasına katılıp sohbetlere devam etmeye başlar.

Bey'at ve akit sırasında bazı tarîkatlarda hırka, bazılarında sikke giydirilir. Bey'at tam olarak teslimiyet ve bağlılık ifade ettiğinden, onu bozmanın sorumluluğu ve vebâli büyüktür. Bey'at mürşidin kalbinden müridin kalbine bir feyz akışı sağlar.

Kadınların intisab ve bey'atı, şeyh ile elele tutuşmadan sözlü veya yazılı olarak yapılır. (Yılmaz, 2002:185-187)

5.5. Semâ ve Âyin

Semâ kulağa gelen sesleri algılamak, işitmek ve dinlemek demektir. Şiir ve ilahî dinlemek ve bu dinleme sırasında vecde gelip kendini tutamayarak sağa-sola birtakım hareketler yapmaktır.

Âyin ise âdet, usûl ve merasim anlamına olup, tasavvufta "icrâ-yı zikrullah" demektir. Topluca yapılan tarîkat zikirleri bu adla anılır. Yapılış şekillerine göre her tarîkat âyinine ayrı bir isim verilir. Mevlevî âyinine semâ, Kâdirîlerinkine devrân, Rifâî ve Sa'dîlerinkine zikr-i kıyâm, Halvetîlerinkine darb-ı esmâ, Nakşîlerinkine hatm-i hâcegân, Yesevîlerinkine zikr-i erre, Celvetîlerinkine nısf-ı kıyâm ve Şâzelîlerinkine hadrâ denilir.

İlk devir sûfilere, meclislerinde Kur'ân'dan sonra, güzel seslilerden Allah ve Rasûlullah sevgisini hatırlatan manzum veya mensur parçalar dinlerlerdi. Nağme ile okunan bu parçalar, mecliste bulunanlar üzerinde etki eder, vecd halinin ortaya çıkmasına vesile olurdu. Vecd ile meydana gelen sayha ve nara gibi haykırışlarla birtakım ritmik hareketlerin yapılması, semâ, tartışmalı bir konu haline getirmiş ve ilk devir sufilere itibaren tartışılmalıdır. Gazâlî bu konuda orta yolu bulmaya çalışır. *İhyâ'da* sema-ın lehinde ve aleyhindeki görüşleri tartışıp özetle şu hükme varır: "*Semâ,*

*eğer behimî arzuları uyandırırsa yasak, bediî duyguları tahrik ederse mubâh ve helâldir.” İlk semâ meclislerinin, Seriiyü’s-Sakatî, Zünnûn-ı Mısırî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi ilk sûfiler tarafından kurulduğu bilinmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre zikir “elest bezmî”ni, “kâlû belâ” âlemini hatırlamak, semâ da bu hitabı işitmek veya onu işitmeye yarayan vasıta-
dır. Cüneyd ve Zünnûn-ı Mısırî semâi, yani ilahî dinlemeyi üç dereceye ayırırlar: Avâm, zâhid ve havassın semâi. İlâhî neşveden haberi olmayan avâma semâ haram, riyâzet ve mücâhede ehli olan zâhidlere mubah, kalblerin ihyası için âriflerin yaptığı semâ ise müstahsendir. Ebû Nasr es-Serrâc da böyle bir üçlü tasnifle, üçüncü grupta yer alan âriflerin semâ anında Hakk’ın binbir türlü tecellisine mazhar olduklarını belirtir.*

Mevlânâ Celâleddin Rûmî de “*Semâın âşıkların gıdası olduğunu, onda Cânân ile buluşup birleşmenin latif bir hayali bulunduğunu; semâ yapan kimsenin semâ anında midesini boş tutmasını, zira ney’in içi boş ve saf olduğundan açıkça inlediğini*” söyler.

Semâ Allah için ve Allah ile olan ruhla yapılır, nefisle değil. Nefisle zikredip semâ edenler, hakikî zâkirler değildir. Abdülkâdir Geylânî, semâın kalb ve ruhla yapılması gerektiğini söyler. Sühreverdî ise semâi diri bir kalb, ölü bir nefis ile dinlemek gerektiğini, kalbi ölü, nefsi diri olanın semâının caiz olmadığını belirtir. Semâ ve âyinde, zâkir, Mezkûr’da fânî olmalıdır. Mezkûr’da fânî olan zâkir, manevî zevke erer.

Semâ meclisi için ârif bir mürşidin emin ve muhlis bir zâkirbaşının bulunması gerekir. Zâkirbaşı zikri idare ederken, mürşid feyzi ve manevî hazzı dağıtır.

Tasavvuf klasikleri olarak bilinen eserlerin hemen hepsinde semâ için ayrı bir bölüm açılmış ve semâın hükmü tartışılmıştır. Son devir Hâlidî meşâyihinin bir kısmı dışında semâ ve musîkî konusuna tasavvuf çevrelerinde genellikle sıcak bakılmıştır. Osmanlılar zamanında padişahların zikir, semâ ve âyin meclislerine iştiraki ve meşihat makamının raksa varmayan semâ ve âyine ruhsat vermesi ilgi çekicidir. Camilerin dışında tekkelerin inşa edilmesinin sebeplerinden biri de, camilere girmesine iyi gözle bakılmayan mûsikî aletleriyle semâ ve zikir meclislerini tekke ortamında daha rahat icra edebilmektir. (Yılmaz, 2002:187-189)

5.6. Celvet veya Halvet Der-Encûmen

Celvet, lügatte bir kimsenin vatanından ve ailesinden uzak düşmesi; kılıç ve ayna gibi şeylerin pasının silinmesi, parlatılması; birşeyin ortaya çıkması, zahir olması anlamına gelir. Tasavvuf ıstılahında ise “halktan uzaklaşıp *tenhada* Hak ile başbaşa kalmak” demek olan halvetle karşıt anlamlıdır.

Kulun ilahî sıfatlarla ve güzel huylarla bezenerek halvetten çıkıp halkın arasına karışması demektir.

Halvet ve celvetin birer tasavvufî kavram olarak kullanılması, İbnü'l-Arabî'den sonradır. Ondan önceki kaynaklarda "halvet" kavramına rastlanırsa da celvet kavramına pek rastlanmaz.

Halvet ve celvet, tasavvufî bir makam ve meşreb olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatından alınmıştır. Nitekim O'nun Hira Mağarası'ndaki peygamberlik öncesi hayatı halvet, nübüvvetle başlayan ve halkın içinde geçen ondan sonraki hayatı ise celvettir. Bu anlamıyla hemen bütün peygamberlerin, büyük velîlerin hayatında halvet ve celveti görmek mümkündür. Ancak meşreb açısından bazılarında halvet, bazılarında celvet hali galibtir. Bu meşreb farklılığı sebebiyle bu iki kavram iki ayrı tarikatın (Halvetiyye ve Celvetiyye) adı olmuştur.

Bir başka ifadeye göre celvet, kalbden bulanıklıkların giderilmesi, gönül aynasının parlatılması ve nûr-i ilahînin kalbi aydınlatmasıdır. Bu hale ermek için, önce bir halvet hayatı yaşayarak insanın riyâzatla nefsinin sivriliklerini törpülemesi ve kalbini nefsinin etkisinden kurtarması gerekir. Nefsin sivrilikleri giderilip iyi huy ve sıfatlarla bezenen sâlikin halkın arasına karışması caiz olur ve hattâ yerine göre vâcibtir. Öte yandan "Salâh olmadan ıslah olmaz" denilmiştir. Halvet salâh içindir. Salâh gerçekleşince başkalarını ıslah yolu açılır. Bu da gizli durmakla değil, halka karışmak ve hâl yansması yoluyla gerçekleşir.

Celvet kavramı, Nakşbendîlerde "Halvet der-encümen" olarak ifade edilir. "Halk içinde, fakat tek başına" veya "El kârda gönül Yâr'da" demektir. Bu makama erenler, iç dünyalarındaki fırtınaları dindirmiş, nefsini itmi'nâna erdirmiş kimseler olduklarından halk ile meşguliyetleri, dünya işleriyle uğraşmaları, onların Hak ile olan bağlarını koparmaz. Gönülleri bir iç aydınlanması şeklinde daima rablarından gelen bir nurla parıldar; kalbleri böyle bir kemâle eren ihlâs sahibi kimselerin sözleri, fiillerinin terennümü ve aynasıdır. Dillerinden dökülen, kalblerinden doğan hikmet pınarının damlacıkları ya da çağlayanıdır. Konuştukları zaman hikmet söylerler. Böylelerinin halveti celvete tercih etmesi caiz olamaz. Ama nefis canavarına sahip olamayan ve onun zararının başkalarına ulaşmasına karşı duramayana da tavsiye edilecek olan herhalde celvet değil, halvettir; nefsi hapsetmektir. (Yılmaz, 2002:197-199)

5.7. Ârif

Ârif düşünerek, işin sonunu getirerek ve tecrübe ile bilgi sahibi olan demektir. Âlim, mutlak ilim ve bilgi sahibidir. Ârif, marifet ehlidir, marifet

ise takva ve sülûk neticesi hâsıl olan bir bilgidir. “Ârif” kavramı yerine bazan “agâh” kelimesi de kullanılır. Ârif her yerde Hakk’ın binbir tecellisini müşahade edebilen kimsedir. Nitekim Mîmşad Dîneverî, “*Ârife göre kâinat bir aynadan ibarettir. Ona baktığında Hakk’ın tecellisini müşahade eder.*” demektedir.

Marifet ehli olan ârif de keşiflerinde yanılabilir; çünkü o da insandır. Mâsum olan ancak peygamberlerdir. Ârif ve sûfilerin keşiflerindeki hatâsı müçtehitlerin içtihatındaki yanılması kadar tabiidir.

Ebû Tûrâb Nahşebî, ârîfî “*hiçbir şeyden etkilenip bulanmayan, herşeyin kendisinden safvet kazandığı kişi*” olarak tanımlar. Ebû Bekir Kettânî’ye göre ise ârif, “*Hakk’ın emirlerine uygun amellerde bulunan, hâl ve hareketlerinde ilahî emir ve yasaklara asla muhalefet etmeyen, daima Allah’ı zikreden kimsedir.*”

Ârifin en önemli sıfatı “istikamet”tir. Nitekim Muhammed b. Fadl “*Ârifin herşeyden önce, varlığı bütün güzellikleri tamamlayan, yokluğu da her türlü eksiklik ve günahın sebebi olan istikamete ermesi gerekir.*” der. (Serrâc, 1960: 37).

Zünnûn-i Mısıri, ârifin üç alâmeti bulunduğunu belirtir: Marifetin nuru verân nurunu söndüremez, şeriatın zahirine muhalif bâtin ilminden bahsetmez, kerâmetleri kendisini şeriatın zahirine aykırı hareket etmeye sevk etmez; yani ârif “erdîm” diye verâ’ duygusunu, günah ve haramlardan sakınmayı elden bırakmaz. (Yılmaz, 2002:199-200)

5.8. Velî - Velâyet

Velî lügatta düşmanın zıddı anlamına gelir. Allah’a dost veya Allah için dost olan kişi demektir. Tasavvuf kavramı olarak; “feil” vezninde ve ism-i mef’ûl mânâsında “Allah’ın gözetip koruduğu kimsedir.” Nitekim Kur’ân’da: “*O bütün sâlih kullara velîlik ediyor (yönetiyor.)*” (el-A’raf, 7/196) buyrulur. Yine “feil” kalıbında ism-i fâil mânâsında “Allah’a tâat ve ibadet işini uhdesine alan kişi” demektir. “*Allah îman sorumluluğu taşıyanların velîsidir*” (el-Bakara, 2/257).

Velâyet velînin sıfatıdır. İki türlü velâyet vardır: Velâyet-i âmme, velâyet-i hâssa. Velâyet-i âmme; şeriatın farz ve vacip derecesindeki emirlerini edâ etmek için çabalama ve gayret gösterme haline denir. Bunu yapmak her mükellef mü’min için zarurî bir görevdir. Bu yüzden bu gayret içindeki bütün mü’minler bunun kapsamına girer. Velâyet-i hâssa; farz ve vacip amellerde ileri gitmekle birlikte, Kur’ân’ın zikir ve tefekkür konusundaki emirlerine sarılarak, ayakta, oturarak ve yanları üzre yattıklarında bile zikir ve

fikir uyanıklığına ermiş, murakabeden gafil olmayan, bütün ibadetlerinde “iẖsan” denilen Allah’ı görüyormuşçasına kulluk şuuruna ulaşmış kişilerin halidir. Kuṟb ve huzur hali bu makamdadır. (Yılmaz, 2002:200-202)

Seyr u sülûk kavramlarına bu şekilde kısaca temas ettikten sonra tasavvufi terbiyede başvuru olan metotlara geçebiliriz.

6. Seyr u Sülûk Metotları

Ramazan Muslu

İnsan, daha önce de ifade edildiği gibi Cenâb-ı Hakk’ın cemâl ve celâl sıfatlarının müştereken tecelli ettiği “zübde-i âlem” bir varlıktır. Cemâl tecellisinin eseri “ruh”, celâl tecellisinin eseri de “nefis”tir. Nefis ve ruh insanın vücûd mülkünde hükûmranlık sevdâsında bulunan iki ayrı sultan gibidir. Tarikatların gayesi, insanın vücûd mülkünde ruhu hâkim kılmak, nefsi ona esir etmektir. Yani nefsi ahlâk-ı zemimeden kurtarıp ruhu “elest bezmî”nde verdiği ahde muvâfık şekilde sultan etmektir. İşte bu gayenin tahakkuku için tarikatlarda birtakım usûl ve esaslar vaz edilmiştir. Seyru sülûk metodu olarak “rûhânî” ve “nefsânî” olmak üzere iki tür terbiye metodu dikkati çekmektedir. Bu metotların ya da usûl ve esasların farklılık durumlarına göre de tarikatları iki grupta toplamak mümkündür. Ruhanî tarikatlar ve nefsanî tarikatlar.

336

a. Ruhanî Tarikatlar: Bu tür tarikatlarda sâlik “*Onun yaratılışını tamamlayıp tarafımdan ona rûh üfürdüğüm zaman, hemen ona secde edin*” (el-Hicr, 15/29; Sâd, 38/72) âyetindeki “menfûh rûh”un üzerinde bulunan kesâfetin kalkması için kalb tasfiyesi ile meşgul olur. Bunun yolu da nafilâ ibadetler, zikir, teslimiyet, râbîta gibi mânevi gıdalarla ruhu beslemektir.

Ruhanî tarikatlarda “çile” yoktur. Onun yerine ruhun saflaştırılıp “elest bezmî”ndeki misâka bağı kalması için gerekli çalışmalar yapılır ve bu suretle nefis ruhun emrine girmiş olur.

Ruhanî tarikatlarda zikir “hafî” yani gizlidir, tarikat silsilesi de genellikle Hz. Ebûbekir (r.a.) vasıtasıyla Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ulaşır. Bugün bu özelliği taşıyan tarikatların başında Nakşbendiyye gelir. Bu yolda sâlik, kalb, ruh, sır, hafî, ahfâ, letâif-i nefis, letâifu’l-küll, nefy ve isbât, murakabe gibi mertebelerden geçerek sülûkünü tamamlar. İnsan vücudunda her birinin ayrı bir mahalli bulunan bu latifeler, zikir hâline yükselip tevhid durumuna gelince, rûh yaratılışı gereği olan marifete ererek “hakka”l-yakîn” mertebesine yükselir.

b. Nefsanî Tarikatlar: Nefsin aldatıcı ve geçici arzuları ile mûcâhede ve mûcâdeleyi esas alan tarikatlardır. Bu tür tarikatlarda nefis için yedi perde

esas alındığından bunların her biri “esma-i husnâ”dan “esmâ-i seb’a”nın biriyle terbiye edilerek o isimlerin mânâsına uygun harekete alıştırılır. Şimdi bu yedi perde ya da nefsin yedi mertebesini ve tezkiye metotlarını biraz daha yakından göreceğiz. Fakat daha önce nefis/ruh kavramlarını biraz daha yakından inceleyelim.

6.1. Merâtib-i Nefs ve Tezkiye

6.1.1. Nefs (Ruh)

Nefs lügatte, can, benlik, ruh ve süflî duygular anlamına gelir. Tasavvufta ise kulun kötü vasıfları ile yerilen huy ve fiilleri kastedilir. Her nefsin bir *âlemi*, *seyri*, *hâli*, *vâridi*, *mahalli*, *müşâhedesi*, *ismi* ve *nûru* (renk) vardır. Nefs; “cemâdî”, “nebâtî”, “hayvânî”, “insânî”, “nâtika”, “kudsî” ve “külli” olmak üzere yedi çeşittir. *Cemâdî* nefis, maddeyi bir arada tutup dağılmasına engel olur. *Nebâtî* nefis, üremeyi, büyümeyi ve beslenmeyi sağlar. *Hayvânî* nefis, his ve iradeli harekete sahip olma; *insânî* nefis ise, kavrama ve akıl yürütme gücüdür. *Nâtika* nefis, bizâtihi maddeden mücerred ama madde ile faaliyette bulunan cevherdir. *Kudsî* nefis, tür için mümkün olan her şeyi elde etme melekesine sahip ermişlerin nefsidir. *Külli* nefis ise âlemin canı, kâinatın ruhudur. Âlem bir insan gibi kabul edilir ve onun da bir canı olduğuna inanılır. Buna “Hakikat-i Muhammediye” denir (Cürcânî, 1991:242-244).

337

Ruh konusunda Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi bazı sûfiler sükût ederken, Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), İbn Meserre (ö. 319/931), İbnü'l-Kayyim el-Cevzî (ö. 751/1350) ve Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1621) gibi bazı âlim ve sûfiler de fikir beyan etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı ruh ve nefsin aynı şey olduğunu söylerken, diğer bir kısmı da bunların farklı olduğu görüşünü savunmuştur. Farklı şeyler olduğunu söyleyen sûfilere göre canlılar ile cansızlar arasındaki en önemli fark “rûh”tur. Rûh, bedene girmiş lâtif bir cisimdir ve onun gitmesiyle hayat da gider. Rûha “nefis” denilemez. Ruh, girdiği kabın şeklini alan suya benzer. Bu görüşü savunan bazı mutasavvıflar, “nefs-i nâtika” ile “kalbin” aynı anlamda kullanıldığını (*müterâdif*) ve yedi çeşit nefsin aslında tek bir nefis olduğunu ifade ederler. Buna göre kalb; hem iman, ilim ve takvânın hem de küfür ve nifakın mahalli olmuş olur.

İnsanda izâfî ruh, hayvânî ruh ve insânî ruh olmak üzere üç türlü ruh vardır. İnsânî ruha “nefs-i nâtika” da denir. Mutasavvıflar, nefs-i nâtika konusunda görüş birliği içerisinde değildir. Bir kısmı onun izâfî ruhtan farklı olduğunu söylerken, diğer bir kısmı da onun bizzat izâfî ruh olduğunu ve insana izâfe edildiğinde “nefs-i nâtika”; Allah’a izafe edildiğinde (el-Hicr, 15/29) ise “izâfî ruh” olarak isimlendirildiğini ifade etmişlerdir. Birinci görüşe göre,

insanda üç türlü ruh vardır: Allah'ın kendisine izafe ettiği ruh ; insanı hayat sahibi yapan ruh ve insanı insan yapan ruh. *İzâfî ruh*; mücerred bir latîfe, nûrânî bir hakikat, ilahî tecellilerin mazharı ve güzel ahlâkın kaynağıdır. *Hayvânî ruh*, beden içerisinde bütün âzâlara yayılan, kaynağı tabiat olan, rahimde iki suyun birleşmesinden meydana gelen ve izâfî rûhu almaya uygun olan bir ruhtur. Çünkü Allah Teâlâ ruhu anasırdan mürekkep olan kesif cisme üfleme istediğinde kesif-i mutlak latîf-i mutlakı almaya uygun olmayınca izâfî ruhu kabul etsin diye mûtedil mizaçtan hayvânî ruhu yarattı. *İnsânî ruh* ise izâfî ruhun hakikati üzere latîf bir ruhtur. Fakat cismânî kuvvetlerin istilâsı nedeniyle hayvânî ruhun tabiatı üzere zulmânî olmuştur. Allah bu ruhu iki ruhtan (*izâfî-hayvânî*) yaratmıştır (el-Mûminûn, 23/14). İşte insan bu ruhla diğer varlıklardan ayırt edildi ve nefis sahibi oldu. Bu yüzden ona *nefs-i nâtika* adı verilir. Bu ruh, insânî bedenin sultanı olup hem fayda hem de zarar bakımından bedende tasarrufta bulunur. Güzel ahlâk ile muttasıf rûhânî sıfatlar gâlip geldiği zaman iyilik; kötü ahlâk ile muttasıf olan hayvânî sıfatlar gâlip geldiği zaman kötülükler zuhûr eder. Hayvânî ruhun yeri ciğer, nefis-i nâtikanın yeri ise dimağ olup izâfî ruhun direktifleri doğrultusunda insânî bedeni buradan yönetir. İzâfî ruhun insan bedeninde bir yeri yoktur. İnsan bedeniyle alâkası sadece izâfî bakımdandır (Kösec Ahmed Efendi, vr. 208^b-209^a).

İzâfî rûhun da yedi mertebesi vardır: *Sadîr, kalb, ruh, sır, sırrın sırrı (fuâd), hafî ve ahfâ*. Nefsin her bir dairesi ruhun dairelerinden biri ile alâkalıdır (Kösec Ahmed Efendi, vr. 209^b).

“Nefis” kelimesinin “münâfese”den müştak olduğuna dikkat çeken sûfiler, bu yüzden onun, yaratıcısı ile davalı olduğunu kaydederek. Bazı tasavvufî eserlerde kaydedilen ilgili rivâyet şu şekildedir:

Allah, dünyayı yarattığında “Ben kimim?” diye ona sormuş; o da “Sen tek olan Allah’sın” demiş. Sonra Allah, nefsi yaratmış ve “Ben kimim?” diye ona da sormuş. O da aynı soruyu Allah’a yönelterek “Ben kimim?” demiş. Nefis bu davranışı karşısında çeşitli şekillerde cezâlandırılmış; ancak yine de ıslâh olmamış. Ne zamanki açıklıkla terbiye edilmiş, o zaman Allah’ın birliğini ikrar etmiş ve O’na ibadet etmesi gerektiğini itiraf etmiştir.

“Bâtınî” firavun olarak da nitelendirilen nefsin, muhâlefete meyilli yaratıldığı ve ona karşı yapılan cihâdın bu nedenle en büyük cihâd olduğu şeklinde yorumlar da yapılmıştır.

İnsan nefsi, takvâ ve fücûrun yani *bilgi, irade, şehvet, gizli şirk, riyâ ve nifak* gibi özelliklerin mahallidir. Bu nedenle öncelikle nefsin hastalıklarının ve ayıplarının teşhis edilmesi gerekir ki tedavi edilebilsin. Sûfilere göre nefsi

bilmek ve tanımak (*marifet-i nefis*) en şerefli ilimlerden biridir. Nefsin ayıpları ve desîseleri konusunda müstakil kitaplar ya da kitapta bölümler (*bâb*) kaleme alınmıştır. Mesela, *Kuşeyrî Risâlesi*; Sühreverdî'nin, *Uyûbü'n-nefsi ve müdârâtühâ*; Ebû Saîd el-Harrâz'ın, *Kitâbü's-sıdk: bâbü's-sıdk fî ma'rifeti'n-nefs*; İbnü'l-Arabî'nin, *Rûhu'l-kuds fî münâsahati'n-nefs*; Nûreddin el-Münîr'in, *Keşfü'l-lûbs an desâisi'n-nefs* gibi eser ya da bölümleri örnek olarak zikredilebilir.

Nefsin mertebeleri ve tezkiyesi konusu “telkin” konusuyla da yakından ilgilidir. Çünkü nefsin tezkiyesi, şeyhin telkini ile gerçekleşir. Mesela Halvetiye tarikatında şeyh, nefis mertebesine göre mürîde “Lâ ilâhe illallah”, “Allah”, “Hû”, “el-Hay”, “el-Hak”, “el-Kayyûm” ve “el-Kahhâr” isimlerini sırasıyla telkin eder. Birinci ve yedinci isim dışındakilerin telkini sağ; yedinci ismin telkini ise sol kulağa yapılır (Kösec Ahmed Efendi, vr. 211^b).

6.1.2. Nefsin Mertebeleri

Nefsin mertebeleri konusunda Kur'an âyetlerine dayanarak ilk tasnifi Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaptığı rivayet edilir. Buna göre nefsin mertebeleri şunlardır: Nefs-i emmâre (*nefs-i câhile*), nefs-i âkile (*nefs-i râziye*), nefs-i hâssa (*nefs-i ârife*), nefs-i şâkire (*nefs-i merhûme*) ve nefs-i mutmainne (*nefs-i vâcide*). Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu beşli tasnifinden başka dörtlü (Hakîm Tirmizî) ve üçlü (Gazâlî ve İbn Atâullah İskenderî) tasnifler de yapılmıştır. İbnü'l-Arabî ise *Fûsûsü'l-hikem* adlı eserinde, nefsin yedi mertebesinden söz eder. Bunlar, “emmâre”, “levvâme”, “mülheme”, “râziyye”, “merziyye” ve “hakîkiyye”dir. Bunlardan ilk altısının Kur'an-ı Kerim'den delilleri mevcuttur. Yedincisi ise “nebevî nefis” olarak da adlandırılan en yüce makamdır ki ona yükselmek mümkün değildir.

Mutasavvıflar, yukarıda da ifade edildiği gibi, gerçekte bir tane olan nefsi (*nâtika*), almış olduğu sıfatlara göre isimlendirmişlerdir. Nefis, tabiatı meyledip şehvete yönelir ve *kibir*, *hırs*, *haset*, *şehvet*, *cimrilik*, *kin* ve *gazap* gibi kötü ahlâk ile sıfatlanırsa, nefse “emmâre” diye isim verilir. Eğer nefis, şehvete meyletme ihtimali olmakla birlikte, kendisinden yerine getirmesi istenilen emirlere itiraz etmeyip Hakk'a boyun eğerse, “levvâme” olarak adlandırılır. Levvâme nefsin, *kendini beğenme*, *hevâ*, *kendini yerme*, *temenni*, *aldatma* ve *kahr* gibi kötü sıfatları vardır. Kendisinden şehvete meyletme özelliği gidip bu tür isteklere karşı durarak kuds âlemine meyledip İlham almaya başlarsa, “mülheme” ismini alır. Bu nefsin, *ilim*, *tevâzu*, *tahammül*, *cömertlik*, *istikâmet*, *kanaat* ve *sabır* gibi güzel sıfatları vardır. Nefisteki çalkantılar son bulur, şehvetten herhangi bir eser kalmayıp tamamen unutursa, “mutmainne” olarak adlandırılır. Bu nefsin de *îsâr*, *vera'*, *zühd*, *şükür*, *tevekkül*, *ibadet* ve *tezellül* gibi sıfatları vardır. Bu makamdan

daha da yükselip bütün makamlar gözünden düşer ve bütün isteklerden fânî olursa, “râziye” olarak adlandırılır. Bu nefsin ise *zikir*, *ihlâs*, *yakin*, *rızâ*, *riyâzet*, *kerâmet* ve *vefâ* gibi güzel sıfatları vardır. Bu hâl daha da artarsa “merziyye” olarak isimlendirilir. Bu nefsin de *beşerî fenâ*, *Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanma*, *ilâhî makamı tefekkür*, *Allah’ın nuru ile nurlanma*, *Allah’a yakınlık* ve *mahlûkata merhamet* gibi güzel sıfatları vardır. Bu safhadan sonra kemâle eren sūfinin, kulları irşad etmek ve kemâl mertebesine yükseltmek için tekrar onların arasına dönmesi emredilir. Böyle bir nefis “kâmile” olarak adlandırılır. Bu nefsin sıfatları ise *mükâşefe*, *müşâhede*, *muhâdara*, *muâyene*, *muhâzât* ve *hilâfet*ir. Mutasavvıflar bunları, sâlikin sonuna ulaşınca kadar birer birer geçmesi gereken makamlar ve menziller olarak nitelendirirler. Sülûk biter; ancak tecelliler ölümden sonra bile devam eder.

Mutasavvıflar, bu mertebeleri geçmek için yolculuğa çıkan sâlik, hac seferine çıkan yolcuya benzetirler. Hac yolcusunun, yolculuğa çıkmadan önce, belirli bir süre için aile ve vatan gibi bazı şeyleri Allah’ın rızâsını arzularak terk etmesi gibi, sâlik de bazı şeyleri terk etmek durumundadır. O, bu yolculukta yanına en hayırlı azık olan “takvâ”yı alır. Düşmanlarını korkutmak için yanında bir silah olması gerekir ki o da “zikir”dir. Yolculuktaki bineği de “himmet”tir ve ancak bununla yüksek derecelere çıkabilir. Yolu gösterecek bir rehber ihtiyacı vardır ki o da “üstad”dır. Rehbersiz yola çıkan yolda kaybolur ve helâk olup gider. Tabi yolcuya bir de aynı hedefe giden yol arkadaşı gerekir ki o da “ihvân”dır. Yolcu, hedefine nasıl belli yerlerde konaklayarak ve dinlenerek ulaşırsa, sâlik de aynı şekilde karanlık, nur, sır, kemâl, visâl, tecelli gibi belli makamlarda durarak amacına ulaşmaya çalışır. Sâlik bu makamlardan hangisinde ise o makam, bir sonraki makam için perde olur. Birinci makamdaki sâlik, nurları müşâhede etmekten ağıyâr ile; ikinci makamdaki, esrârdan nur ile; üçüncü makamdaki, kemâlden esrâr ile; dördüncü makamdaki, visâlden kemâl ile; beşinci makamdaki, fiil tecellisinden visâl ile; altıncı makamdaki, isim ve sıfat tecellisinden fiil tecellisi ile ve yedinci makamdaki, zâtın tecellisinden isim ve sıfat tecellisiyle perdelenmiştir. Zâtın tecellisini, bazıları tarif etmeye çalışsa da onu ifade etmek mümkün değildir.

Kul ile Rabbi arasında zulmet ve nurdan yetmiş perde vardır. Bu perdeler kula dönüktür; çünkü Allah’ı hiçbir şeyin perdelemesi mümkün değildir. Hakikat ehline göre perdeden kastedilen şey, münasebetin uzaklığıdır. Bu hassas bir konudur ve perdelerin hissi bir şey olduğu zannedilmemelidir. Uzaklık, bazılarının anladığı gibi, mesafe uzaklığı değildir. Çünkü Allah Teâlâ, hissi uzaklık ve yakınlıktan, yönden, zaman ve mekândan münez-

zehtir. İşte bir yola girmek ve seyr u sülûk etmek, bu yetmiş perdeyi yırtmak, aralamak anlamına gelir. Yetmiş perde, yukarıda zikredilen yedi makama dönüştürülmüştür. Nefis her makamda on perde ile perdelenmiştir ki ilk perde, ikinci perdeden; ikincisi üçüncüsünden, üçüncüsü dördüncüsünden daha yoğundur. Onuncu perdeye kadar bu şekilde devam eder. Aynı şekilde her nefisteki perde bir sonraki nefsin perdesinden daha yoğundur.

Böylesi bir girişten sonra şimdi nefsin mertebelerini Halvetî geleneğine göre biraz daha ayrıntılı olarak ele alabiliriz:

6.1.2.1. Nefs-i Emmâre

Nefs-i emmâreye Kur'ân-ı Kerim'den delil gösterilen âyet şudur: “*Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis, Rabbimin merhameti olmadıkça kötülüğü emreder*” (Yûsuf, 12/53). Nefis tabiatı itibariyle temizdir; ancak hayvânî şehvetlere yönelip ona itâat ederse kirlenir. Bu nedenle müridin, nefisini tabiat hapisanesinden kurtarıp şeriat suyu ile temizlemesi gerekir ki ancak bu şekilde yüce makamlara ulaşabilir.

Nefs-i emmâre dairesi, nefis-i nâtika dairelerinin en aşağısında yer alır ve hayvânî ruha bitişiktir. Bu nedenle *cimrilik, haset, kibir, öfke, kötü ahlâk, şehvet ve gaflet* gibi hayvanî sıfatlarla muttasıftır. Sahibine muhalefet etmeyi ve kötülük yapmayı emrettiği için bu adı almıştır. Bu makamın mahallî *sadr*, hâli *hevâya meyil*, âlemi *şahâdet*; *vâridi şeriat* ve seyri *illallah* yani Allah’adır. Nefis, bu makamda tabiat zulmetine düşmekte; hak ile batılı, hayır ile şerri birbirinden ayırt edememektedir. Şeytan ise insana ancak bu tabiat zulmeti vasıtasıyla girmeye güç yetirebilir. Bu nedenle sâlikin çok dikkatli ve uyanık olması gerekir. Hayvânî şehvet sahibinin nefsi za-yıflatmak için yeme-içme ve uykuyu azaltıp insanlardan uzaklaşması gerekir. Çünkü onun şerrinden kurtulmak, ancak onu güçsüz hâle getirmekle mümkündür.

Bu makamda zikir, birinci isim olan “*Lâ ilâhe illallâh*” kelimesidir ve nuru mavidir. Sâlik, ayakta iken, otururken ve yatarken yani her vakit bu zikri sesli ve güçlü bir şekilde çokça *tekrar* etmelidir. Çünkü bu zikirden beklenen tesir, gece gündüz sesli ve kuvvetli bir şekilde *tekrar* etmekle meydana gelir. Bu şekilde devam edilirse kalb nur ve sır ile dolar. Bu kelime insandan hayvanî sıfatları ve beşerî pislikleri temizler. Allah’a ulaşmaya mani olan perdeleri ortadan kaldırır. Çünkü bu kelime, küfür perdesini kaldırdığı gibi gaflet perdesini ve beşerî zulmeti de yok eder. Nûruyla ağyân yakar ve esrârı ortaya çıkarır.

“*Lâ ilâhe illallah*” kelimesi, Allah’ın Kur’ân-ı Kerim’de, “*takvâ* kelimesi”, “*güzel kelime*” vb. şekillerde isimlendirdiği en faziletli zikirdir. Hz. Pey-

gamber (s.a.v.) de birçok hadisinde bu zikrin faziletine işaret etmiştir. Bu zikre devam eden birçok esrânî müşâhede eder.

Bu zikrin yapılışı şu şekildedir:

“Zâkir, kelime-i tevhîdin “lâ ilâhe” kısmını göbekten alır ve sağ omzuna kadar çeker ve sonra “illallah” kısmını sağ omuzdan alıp sol memenin altındaki kalbin ağzına vurur. Bu sırada başını sağa sola çevirir ve zikirden hissesine düşeni almaları için vücûdunun bütün organlarını hareket ettirip sarsar. Zikri, tam bir huzurla yapıp gafletten uzak durur. Kelime-i tevhîdin mahreçlerine dikkat eder ve havâtırın kalbinden çıkması için sesini yükseltir. “Nefiy” kısmında her şeyin ulûhiyetinin nefyini; “isbât” kısmında ise Allah’ın ulûhiyetinin isbâtını düşünür. Kalbini havâtırdan muhâfaza eder; çünkü sahih bir tevhid ancak havâtır nefyettikten sonra elde edilir. “Muhammedün Resûlullah” kısmını da zikir esnasında ilave eder, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) peygamberliğinin isbâtını ve kendisinin de onun izinde olduğunu düşünür. Zikirden çıkmak istediği zaman duâ ve Fâtîha ile zikri sona erdirir.”

Zikri sona eren sâlikin nefesini tutarak onu hapsedmesi ve bu sayede gelecek ilahî vâridâtı beklemesi gerekir. Bu metot, bâtını nurlandırmanın, perdeleri ve kalbdeki kayıtları (*alâka*) kaldırmanın en kısa yoludur. Zikir esnasında ve sonrasında su içmekten sakınmalıdır. Zikir sırasında şimşek, nur vb. şeyler çakarsa, Allah ile olan huzurunu bozmaz ve onlara iltifat etmez ve bunlar sebebiyle zikri terk etmez. Sâlik zikirdeki makamını bilmeli ve o makamın edebini muhâfaza etmelidir; çünkü en küçük bir edebi bile terk etse bulunduğu makamdaki en aşağı makama düşebilir. Zikir esnasında kalbinde burukluk, kırıklık vb. bir durumla karşılaşarsa bundan dolayı üzülmemelidir; çünkü bu durum tevhîdin ahkâmındandır. Tevhid ile ilgili bir sırta muttali olursa, bu sırta gizli tutar. Bu makamda zâkirin kelime-i tevhîd ile keşfedeceği ilk şey, âlemdeki “tevhîd-i ef’âl”dir ki bu makamda kulların bütün fiillerinin Allah’ın fiili olduğunu müşâhede eder. İkinci olarak “tevhîd-i sıfât”ı müşâhede eder; Allah ile görür, Allah ile işitir, Allah ile konuşur. Bu makamda zâkirin müşâhede edeceği şeylerin üçüncüsü, “tevhîd-i zât”tır. Mevcûdâtın tamamında Allah’ın varlığını veya “O’ndan başka her şey yok olacaktır” (el-Kasas, 28/88) âyetini müşâhede eder. Bazen kelime-i tevhîd ile yapılan zikirle bu üç tevhid elde edilebilir. Bu durumda diğer esmânın zikrine ihtiyaç yoktur; çünkü maksat (*vuslat*) hâsıl olmuştur (*Elfiyye fi’l-tasavvuf*, vr. 22^b-23^a).

Sâlik, zâhirî ve bâtınî alâkalarını keserek, şeyhinden aldığı zikre âdâbına riâyet ederek yoğunlaşırsa, mülk âlemi olan şahâdet âleminden fânî olur ve melekût âlemine ulaşır. Bu durumda şahâdet âlemi sâlikten gâip olur

ve gayb âlemi olan melekût âlemi onun şâhid olduğu yani basîret gözüyle gördüğü bir âlem haline gelir. Buna “birinci fenâ” denilir. Zikrine ve virdine aynı şekilde devam eder ve bu hâl kendisini zikirden alıkoymaz. Mülk âlemindeki perdeler (*hicâb*) gibi, melekût âleminde de perdeler vardır. Birinci âlemdeki perdeler zulmânî iken, ikinci âlemdeki perdeler nûrânîdir (Semânûdî, *age.*, vr. 148^b). Sâlik, bu âlemdeki perdeleri geçinceye kadar yoluna devam eder ve bu makamda yol alırken şeyhe çokça ihtiyaç duyar. Çünkü kendisine zâhir olan durumlar sebebiyle maksûda ulaştığını zannedip orada takılıp kalır ve bu hal onu perdeler. Bunu aştığı takdirde melekût âleminden, “ruh âlemi” de denilen “ceberût âlemi”ne geçer. Bu âlem, melekût âlemine nispetle “gayb” âlemidir. Sâlik, kalb gözüyle ceberût âlemini görür ki buna “ikinci fenâ” denir. “Sır âlemi” olan Lâhût âlemine kadar sülûküne devam eder. Bu, “fenâ’nın fenâsı” da denilen ikinci fenânın tamamlanması demektir. Sâlik, mahlukâtta müstağnî ve fenâsından da fânî olur. Bu nokta sâlikin seyrinin sona erdiği yerdir. Bütün bunlar, şeyhlerin telkiniyle yapılan zikrin neticeleridir (*Ae.*, vr. 149^a).

Bu makamda yapılması gereken en önemli şey, kalbin gayb âlemini müşâhede etmesine mani olan *kibir*, *hırs*, *kendini beğenme*, *şehvet*, *kin*, *haset* ve *öfke* gibi kötü huylardan çokça zikir yaparak kurtulmaktır. Mürîd, ağyâr tozlarının kirinden temizlenmedikçe ve vücûdunu marifet nurlarının parlaklığı ile aydınlatmadıkça şeyh, o mürîdi birinci isimden ikinci isme geçirmemelidir.

343

Eğer sâlik, kelime-i tevhîd zikri ile tam olarak meşgul olur, hayvanî sıfatları yok eder, unsurî kayıtlardan kurtulur, beşeriyeti fânî olursa uykusunda sâlih bir rüya görür. Bunun üzerine şeyhi ikinci ismi telkin eder. İkinci ismin telkini birincisi gibi değildir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, şeyh zikri sâlikin sağ kulağına üç defa telkin eder. Yedinci isim müstesna diğer isimler de bu şekilde telkin edilir.

Böylece sâlik, bu şekilde birinci makamdan sonra ikinci makama yükseltilmiş olur ki, bu da nefis-i levvâme mertebesidir.

6.1.2.2. Nefs-i Levvâme

Nefs-i levvâme, hayvanî ruhtan bir mertebe daha uzak olduğu için nefis-i emmâreden daha şerefli ve daha latîftir. Bu nefsin birisi “emmâre”ye dâğıri “mülheme”ye olmak üzere iki nispeti vardır. Eğer yakınlığı ve kalan tabîî zulmet nedeniyle “nefs-i emmâre”ye olan nispeti daha ağır basarsa ona uyarak mâsiyet işler. Bu nedenle Âllah Teâlâ onun hakkında “Ve nedâmet çeken nefse yemin ederim” buyurmuştur (el-Kıyâme, 75/2). Şayet ona mülheme nefis gâlip gelirse mâsiyetten yüz çevirip muhâlefeti terk

eder. Yaptığı kötülükten dolayı da kendini yerer. Bu nedenle “çokça yeren” (*levvâme*) diye isimlendirilmiştir (*el- 'Arâisü'l-kudsiyye*, vr. 11^b).

Bu makamın seyri, Allah için (*lillah*) olup âlemi *berzah*, mahalli *kalb*, hali *muhabbet* ve vâridi ise *tarikâ*'tır. Sıfatları ise *kendisini yerme*, *fikir*, *kendini beğenme*, *mahlukâtтан yüz çevirme*, *gizli riyâ*, *şöhreti* ve *baş olmayı sevmeye*'dir. Nefiste “emmâre”den bazı sıfatlar da bulunur; ancak bunlarla birlikte nefis; Hakk'ı hak, bâtilı bâtil olarak görür ve yukarıda zikrödilen sıfatların kötü olduğunu bilir. Nefiste, ibadet ve mücâhede yapmaya ve şeriata uymaya istek vardır. Onun, geceleri ibadet etmek, gündüzleri oruç tutmak ve sadaka vermek gibi güzel ve hayırlı amelleri de vardır. Ancak onun *kendini beğenme* ve *gizli riyâ* gibi bazı kötü sıfatları vardır ki yaptığı ibadetleri ve hayırlı işleri gizlemekle birlikte insanlar tarafından görülmesinden de hoşlanır.

Yaptığı ibadetleri belki insanlar görsün diye yapmaz, Allah için yapar ama insanların kendisini övmesini ve hakkında güzel şeyler söylenilmesini de sever. Ancak o, bu özelliğinin çirkin olduğunun da farkındadır; ne var ki onu kalbinden tamamen söküp atamamaktadır. Eğer bunu başarabilirse ihlâsa ermiş kimselerden olur. Ancak ihlâslı bir kimse de büyük bir tehlikenin eşiğindedir; çünkü o da ihlâslı olduğunun başkaları tarafından bilinmesini ister. İşte buna “gizli riyâ” denir. Çünkü açık riyâ, insanlar için ibadet etmektir. Bu sıfatlarla muttasıf olan bir kimse “levvâme” makamındadır. Bu makam, amellerinde ihlâsa ermiş olsa bile, sahibini tehlikeden uzak kılmaz. Bu, nefislerinden geçip Allah'ta fâni olmak isteyen mukarrebûna nispetle ikinci makamdır.

Ebrâr da bu makamda kalmak istemez ve yedinci makama ulaşınca ya kadar diğer makamlara tâlip olur. Zira geride daha beş makam kalmıştır. Mukarrebûn da tehlikeli olduğu için bu makamda kalmak istemez. Çünkü bu makamın en üst seviyesi ihlâsı kazanmaktır. Ancak ihlâs sahipleri de büyük bir tehlikenin kenarındadır. Bu tehlikeden kurtulmak, ancak ihlâsı görmekten fâni olup, hareket ve sükûn verenin yalnızca Allah olduğunu idrak etmekle mümkündür. Bu, mukarrebûn yoluna sülûk edenlere nispetle böyledir. Ebrârâ gelince onlar, buna ulaşamaz ve kokusunu dahi duymazlar; çünkü onlar ihlâsla yapılması istenen amellerini görürler ve Allah'ın fiillerin yaratıcısı olduğunu müşâhede etmezler. Bu yüzden fenâ ve yorgunluğa düşerler. Bu da insandaki beşeriyet gereği mevcut olan kendini beğenme, kibir, kötü ahlâk vb. sıfatlar sebebiyle olur. Bunlar ise yorulmayı, fenâyı ve sadır sıkıntısını gerektirir.

Bazıları ebrâr ile mukarrebûn arasındaki farkı ortaya koymak için büyük, pis, zararlı, zehirli meyveleri olan ve pek çok dalı bulunan bir ağaç benzetmesini kullanmışlardır. Şöyle ki:

Ebrâr, ağacın zararlı dallarını kesmekle meşgul olup ağacı kökünden kesmeyi ya da kurutmak için suyunu kesmeyi düşünmezler. Sadece ondan uzak kalmayı ve kurtulmayı amaçlarlar. Tabi ondan kurtulmaları mümkün olmaz; çünkü sulamaya devam edildikçe kestikleri dalın yerine başka bir dal çıkar ve ağaç yerinde kalır. Diğerlerine (*mukarrebûn*) gelince onlar önce ağaca gelen suyu kesip ağacı zayıflatırlar. Ağaç zayıflayınca kurumaya yüz tutar ve yeniden dal ve zehirli meyve veremez hale gelir. Onlar da bundan kurtulmuş olurlar; dal budamakla yorulmadıkları için de nefisleri rahata ermiştir. Burada ağaç, insanın midesi gibidir. Yediği şeyler, ağaca giden su; dallar ise kibir ve haset gibi kötü sıfatlardır. Meyve ise kötü sıfatların neticesi olarak ortaya çıkan kötülüklerdir. Ebrâr, dünya ve âhirette bu sıfatların kötü olduğunu delil ile bilince onu parça parça yok etmeye çalışır; ancak ondan tamamen kurtulmayı başaramazlar. Midelerini beşerî isteklerle doldurmalarının olumsuz etkilerini tövbe ile gidermek için ölünceye kadar çalışıp dururlar. Mukarrebûn ise bunları açlık ve mücâhede ile etkisiz hale getirip midenin, kötü sıfatların ve fesadın kaynağı olduğunu hem delil hem de tecrübe ile anlayıp açlık ve mücâhede ile onun kötülüğünden kurtulmaya çalışırlar ve bunu da başarırlar.

Sâlik, bu makamda ikinci isim olan “*Allah*” isminin zikri ile meşgul olur. Bu zikrin nûru sarıdır. Bu makamda ruhlar ve rûhâniyetler inkişaf eder.

345

Bu zikrin yapılışı şu şekildedir:

“‘Allah’ isminin yazılış şekli nurdan bir yazı ile kalbin üzerine yazılmış olarak düşünülür. Sonra melekûtu elinde bulunduran ve ulûhiyet ile muttasıf olan Zât’a teveccüh edilir. Ardından bu isim, kalbin ortasından alınır ve dile çıkarılır. Alırken baş göğüse (*sadır*) doğru eğilir ve çıkarılırken yukarı kaldırılır. Bu şekilde zikrin manası da düşünülerek devam edilir. Bu isim, ism-i zât olduğu için bütün “Esmâ-i Hüsnâ”yı ve yüce sıfatları içine alır. Bu nedenle bu ismin zikrine devam eden bir kimsenin kalbine bütün isim ve sıfatların nuru doğabilir; kendisi mülk ve melekût âlemlerinde tasarruf sahibi ve Muhammedî hilâfetin mazharı olabilir. Ancak sâlikin bu ismi, muhabbet ve rızâ talebiyle zikretmesi gerekir; ecir ve makam elde etmek için değil. Aksi takdirde müşâhededen mahrum kalır.”

Bu zikrin faydası, ancak gece gündüz çok çok tekrar edilince görülür ve acayip hallerin zuhûruna şâhit olunur. Sâlikin bu zikri yaparken sesli ve canlı bir şekilde yapması ve başını yukarı kaldırıp göğsüne (*sadır*) doğru sağa sola sallanmadan vurması gerekir. “Allah” isminin telaffuzuna da dikkat etmeli ve “lâm”ı uzatıp “hemze”yi uzatmadan tekrar etmeli ve acele ile yanlış telaffuz etmemelidir. Sâlik bu zikre çokça devam ettiği takdirde bazı

gaybî hallere, melekûtî sırlara vakıf olur. Çünkü “Allah” ismi ile yapılan davete icabet edilir ve onun vasıtasıyla yapılan istek geri çevrilmez. Ancak bunun helal lokma yemek ve kalb mâsivâdan arınmış bir şekilde kemâl yolunda yürümek gibi iki önemli şartı vardır. Mukarrebûnun ilk makamı olan bu makamın pek çok havâtır ve vesvesesi vardır. “Allah” ismi, bu havâtır ve vesveseleri yakan bir ateştir. Bu nedenle sâlikin, yüce makamlara ulaşabilmesi için çokça zikretmesi, mahlûkâtı ve bütün lezzetleri terk edip, mücâhedeye yapışması lâzımdır. Bunun için bütün ailesini ve arkadaşlarını unutup meşguliyetini rabbine hasretmesi gerekir.

Eğer sâlik bu ismin zikri ile meşgul iken kendisinde *zâtî maiyyet* cezbesi meydana gelirse, zikri lisanından kalbine indirir ve sessiz olarak zikre devam eder. Çünkü bu durumda, hafî zikir kalbin hakikatine daha tesirlidir. Zikir tamamen kalbe indiği zaman lisânî zikri sona erdirir ve kalbî zikir ile meşgul olur. Bu şekilde devam etmek suretiyle levvâme nefsi “tezkiye” eder ve kalbî zikir onun ayrılmaz bir sıfatı haline gelir ki terk etmek istese bile artık terk edemez. Zâkir, bu halde iken hiçbir sesi duymaz ve hiçbir şeyi görmez. O, bu ismin nuruyla mustağrak oldukça zâtın şuûnâtı onu kaplar ve kendisinin fanî sıfatları ortadan kalkıp geride yalnızca ilahî sıfatları kalır. Bu durumda ancak Allah ile konuşur, O’nunla görür ve O’nunla işitir. Şayet levvâme nefsin hakikatinden nur zuhûr ederse, sâlik bunu ilahî zâtın nurlarından zannetmemelidir. Çünkü zâtın nurları, çeşitli renklere giren ruh ve nefsin nurlarından münezzehtir. Levvâme nefisten hayvanî sıfatlar tamamen kaybolduğu, emmâreden nispeti koptuğu ve kalb güzel sıfatlarla sıfatlandığı zaman zikir, mülheme nefse intikal eder. Bu kıvama geldiğinde sâlik, ulvî ruhlar ve ilahî nurlarla ilgili bir rüya görür ve uyanık iken de mülheme nefsin nurâniyetini müşâhede eder. Bu aşamada mürşid kendisine üçüncü ismi telkin eder. Böylece sâlik, ikinci makamdan sonra üçüncü makama yükseltilmiş olur ki bu da nefs-i mülheme mertebesidir.

6.1.2.3. Nefs-i Mülheme

Nefs-i nâtıkanın üçüncü dairesi mülhemedir. Bu nefis, levvâmeden daha latif ve daha şerefliidir. Tabiatı, saflık ve soğuklukta su gibidir. Nurâniyet ve marifet bakımından ruha yakınlığı vardır. Bu makamın seyri, Allah’a (*‘alellâh*) olup, vâridi *marifet*, âlemi *ervâh*, mahalli *ruh*, hali *aşk* ve nuru *kırmızı*’dır. Sıfatları ise *cömertlik (sehâ)*, *kanaat*, *ilim*, *tevâzu*, *sabır*, *yumuşaklık (hilim)*, *eziyetlere tahammül*, *insanları aq* ve onların özürlerini kabul etmektir. Bu makamda bulunanlar, asla mahlûkâta herhangi bir itirazda bulunmazlar. Şevk, ağlama, Hak ile meşgul olma, telvin, kabz ve bastın birbirini izlemesi, korkmama, ümit, zikri sevmek, güler yüz, Allah ile sevinme ve ilim, marifet ve müşâhede ile konuşma bu makamın diğer sıfatlarıdır.

Bu makama “mülheme” denilmesinin sebebi, nefsin kötülüklerinin ve takvâsının Allah tarafından ilhâm edilmesidir (eş-Şems, 91/8). Bu makamdan kurtulmak ve bir üst makama yükselmek ancak şüphenin karanlığından tecelliyâtın nuruna çıkaracak kâmil bir yol izlemekle mümkündür. Çünkü sâlikin hali bu makamda zayıftır; cemâl ve celâl tecellilerini ve kalbine gelen şeytanî ve melekî havâtırı birbirinden ayırt edemez. Bunun sebebi, tabiat özelliklerinden ve beşeriyetin gereklerinden henüz tam olarak kurtulamamış olmasıdır. Eğer gaflete düşüp nefsinin isteklerini yerine getirirse, sâlikin en aşağı mertebe olan “emmâre” makamına tekrar düşmesinden korkulur. Bu durumda sâlik, çok yeme, içme ve uyuma alışkanlıklarına tekrar geri döner ve insanların arasına karışır. Belki ibadetlerini aksatır ve günaha dalar; kendisini ise “muvaḥhid”, “eşyânın hakikati”ni bilen bir “muḥakkık” olarak görüp, şeytanî tecellileri Rahmânî zanneder. İtikadı da bozulunca helâk olması kaçınılmaz olur. Sâlikin böyle bir duruma düşmesi için şerîata aykırı davranışlarda bulunmaması, şeyhinin tavsiyelerine uyması ve edep kurallarına riâyet etmesi gerekir.

Nefis bu makamda, serbestliğe meyilli olduğu için evrâd okumaktan ve tarikat kurallarına bağlı kalmaktan hoşlanmaz. Dördüncü makama ulaşmaya kadar itmi'nâna ermez. Ne zaman ki sâlik bu makama yükselir, Allah'ın yardımıyla bütün nefsanî âfetlerden kurtulur. Çünkü nefis kemâl derecelerinin ilkinde ulaşmış, yakınlık (*kurb*) ve visâl esintilerini almaya başlar ve telvinden temkine intikal eder. Sâlik, yükselmiş olduğu bu makamdan düşmemek için nefsin isteklerini terk etmeli ve geride kalan nûrânî perdeleri aralamaya çalışmalıdır. Yapmakta olduğu mücâhede ve riyâzete aynı şekilde devam etmelidir. Ayrıca o, bazı şeyleri şeyhinden daha iyi bildiği zannına da kapılmamalıdır; böyle bir zanna kapılırsa şeyhinin himmetini göremez. Kurtuluşunun onun elinde olduğunu kesin olarak bilmelidir. Bu nedenle şeyhinden gelebilecek eziyetlere tahammül gösterip onun hallerinden herhangi birini inkâr etmemesi gerekir.

Sâlik, üçüncü makamın ayakları kaydıran ve hayrı ve şerri bir arada top-layan bir makam olduğunu unutmamalıdır. Sâlikin bir üst makama geçebilmesi, ancak nefsin hayrının şerrine gâlip gelmesiyle mümkün olur. Eğer nefsin şerri hayrından daha fazla olursa, sâlik ilk makama yani “emmâre”ye tekrar düşer. Bu nedenle sâlikin nefsini yorması ve onu hakir görmesi gerekir. Hayrın şerre gâlip geldiğinin alâmeti, sâlikin mevcudâtın Allah'ın iradesiyle hareket ettiğine inanmak suretiyle bâtınını; ibadetlere sarılmak ve büyük-küçük bütün günahlardan sakınmak suretiyle de zâhirini mamur etmesidir. Şerrin hayra gâlip gelmesinin göstergesi ise nefsin itâati terk etmesi ve zâhirin şeriat ile mamur olmamasıdır (Semânüdü, age., vr. 156*).

Bu makamda üçüncü isim olan “Hû” ismi ile zikir yapılır. Zâhir ulemâsına göre bu isim “Esmâ-i Hüsnâ”dan değildir. Onlara göre bu ismin Allah için kullanılması zamirin isim makamında olması bakımındandır. Ancak, bâtin âlimlerine göre “Esmâ-i Hüsnâ”dandır. Bu ismi, Allah için kullandıklarında onunla bütün hüviyetleri içine alan “zâtî ehadî” hüviyete işaret ederler. Bu isim, “Allah” isminin bâtını, hakikati ve sırrıdır. Bu nedenle “Allah” ismi mülk ehli; “Hû” ismi ise melekût ehli için “zikir” olmuştur. Mülk ehli nasıl “Allah” ismi ile tasarrufta bulunur ise melekût ehli de bu isimle tasarrufta bulunur ve yine mülk ehli için “Allah” ismi nasıl en büyük isim ise melekût ehli için de “Hû” ismi en büyük isimdir. Zâkirin bu isimle zikrederken gaybî hüviyet ve mutlak ehadî zâtı kastetmesi gerekir. Çünkü bu ismin, “Esmâ-i Hüsnâ”dan olması, zâtî hüviyetin kastedilmesine bağlıdır; aksi takdirde sıradan bir zamir olur.

Bu zikir şöyle yapılır:

“Zâkir, bu zikri yaparken bütün esmâ ve sıfatlardan, mutlak zâtî hüviyete teveccüh eder ve nefisini bütün nispet ve kayıtlardan arındırır. Sonra “hâ”yı yükselen bir nefesle sol memenin altından alır ve sol omuza kadar çeker. Alırken başını sağ tarafa doğru eğerek ve çekerken de sol tarafa kaldırır. Bunu yaparken de mümkün olduğu kadar boyunu döndürür ve bütün bedenini hareket ettirir. “Vâv”ı bir, iki veya üç elif miktardan çeker. Kendinden geçinceye kadar bu zikre devam eder ve zâtî hüviyete mustağrak olur. Öyle ki “Evvel”i “Âhîr”de; “Âhîr”i “Evvel”de; “Zâhir”i “Bâtın”da; “Bâtın”ı “Zâhir”de görür hale gelir. Kendisi mutlak ehadîyet nurlarının tecellisine mazhar olur ve vahdet nuru zuhûr ettiği için kesret zulmetleri yok olur. Onun katında bütün mahlukâtın varlıkları, Hakk’ın vücûdunda helâk olur ve Hakk’ın vücûdu zâhir; mahlukâtın vücutları ise bâtin olur. Tıpkı güneşin ortaya çıkması durumunda yıldızların vücutlarının ortadan kalması gibi.”

Bu mertebede zâkirden cüz’î akıl zâil olur ve kendisi küllî akıl ile sıfatlanır. “Eşyâ”yı gerçek mâhiyetiyle idrak eder; onların gölgeler gibi olduğunu görür. Basîret nuru, basar nuruna gâlip gelir ve zâhirde Hakk’ın vücûdundan başka bir şey görmez ve eşyanın varlığını Hakk’ın vücûduyla görür. Onda vehmî kuvvetler etkisiz hale geleceği için şüphe ve evhâmlar ortadan kalkar ve ehadî zât tecelli eder. Böylece üç fenâdan ibaret olan “fenâ-yı tâm” gerçekleşmiş ve sâlik vuslata erenler arasına katılmış olur.

Başlangıçta bu ismin başına “yâ” ilave edilir. Sonra bu makamın havâtırından kurtulmak için “yâ”sız olarak gece gündüz her durumda çokça tekrar edilir (Semânûdî, *age.*, vr. 156). Bu isimle, nefsin temâyül ettiği şeyler yok edilir. Nefis bu makamda da kişinin gaflet anını gözetler ve bunu yakaladığı anda ülfet ettiği şeylere dönmeye çalışır. Bu nedenle sâlik

ilahî aşk, vuslata şevk ve dostlarla beraber olma gibi hususlarla nefsinin aşağı derecelere düşmesine engel olmaya çalışır.

Sâlikin, bu makamda üzerindeki elbiseyi çıkartarak insanların gözündeki kıymetini düşürmeye ihtiyacı vardır. Burada “elbise çıkarmak”tan mak-sat, perdeleri kaldırmaya mani olan ve nefsi kuvvetlendiren şeyleri ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Başkalarının gözünde herhangi bir değerinin olmaması için kendisini onlara unutturması ve değersiz sıradan bir insan görüntüsü vermeye çalışması gerekir. Öte yandan bu gibi şeyler, âşığın hoşuna da gidebilir. Bu nedenle bu makamdaki âşığa elbisesini çıkarmak zor gelmeyebilir. Çünkü bu makam, aşk makamıdır; âşığa da bunu yapmak zor değildir. Bu başarılı olduğu zaman, sâlik Rahmânî makamlardan alıkoyan şeytanî nefis ölmüş olur. Böyle bir sâlik, emir veya nehiyle ilgili rûhânî hitapları işitmeye başlar; ancak bunlara iltifat etmemelidir.

Önceki makamlarda olduğu gibi bu makamda da sâlikin netice elde edebilmesi için âdâbına uygun olarak kibleye dönmesi, diz üstü oturması ve gözleri kapalı bir vaziyette sesli ve güçlü bir şekilde zikrini tekrar etmesi gerekir. Bu hususlara dikkat eden bir sâlik, “feth”e yakınlaşmış olur. Zikir sırasında bazı vakitlerde “Hû” ismi, “illâ hû” şeklinde söylenir. Ayrıca zikreden, Allah’ın hüviyetinden başka bir varlık olmadığını ve mâsivânın Allah’ın sıfat ve fiilleri olduğunu âzâlarına söylüyormuş gibi zikretmesi gerekir. Bu ise, kâmillerin müşâhede ettiği bir durumdur.

Bu mertebede sâlikin, kendisini ilahî tecellilere irşad edecek mürşide ihtiyacı vardır. Çünkü nefis ve ruhun bu makamda bazı tecellileri vardır ki sâlik bunları birbirinden ayırt edemez ve hepsini Hakk’ın tecellileri zannederek doğru yoldan sapabilir. Eğer bir kimse bu mertebeye kadar mürşidsiz gelmişse, ona bu ismin zikrini bırakması ve ikinci veya birinci ismi zikretmesi tavsiye edilir. Sâlik bu mertebede birbiri ardına “kabz” ve “bast” hallerine maruz kalır. Kendisini kabz halinde sadrı yanlıcakmış; bast halinde ise ruhu cessedinden uçacakmış gibi hisseder. “Kabz” ile beşeriyeti yok olur; “bast” ile rûhâniyeti artar. Her iki durum da sâlik için faydalıdır. Bu mertebede sâlike “kerâmet” verilir ve onda Nûr-i Muhammedî zuhûr eder ve özel bir velâyet olan “velâyet-i suğra” makamına dâhil olur. Bu makama girişte nefs-i mülhemeden tecelli eden kırmızı bir nûr zuhûr eder. Mürşid bundan sonra sâlike bir sonraki ismi telkin eder. Böylece sâlik, üçüncü makamdan sonra dördüncü makama yükseltilmiş olur ki, bu da nefs-i mutmainne mertebesidir.

6.1.2.4. Nefs-i Mutmainne

Nefs-i mutmainnenin Kur’ân-ı Kerim’den delili şu âyeti kerimedir: “Ey huzur içinde (mutmain) olan nefis! Kendisi senden ve sen de kendisinden hoşnut ve râzı olarak Rabbine dön!” (el-Fecr, 89/27).

Nefs-i mutmainne, mülhemeden daha şerefli ve daha latiftir. Bu nefis, Hakk’a tâbi mahzâ nûrâniyettir. İbâdete düşkün, tabîî kayıtlardan, unsuri alâkalardan kurtulmuş ve Muhammedî ahlâk ile sıfatlanmıştı. Yakınlık elde etmek ve noksanlıklardan yüz çevirmek, fazilete rağbet etmek, ilahî sırları müşâhede etmek ve rubûbiyet ahkâmını keşfetmek için acele eder. Şer’î ahkâmı yerine getirir ve ubûdiyette itmi’nan sahibi olur; bu nedenle “mutmainne” diye isimlendirilmiştir.

Bu makamın seyri, Allah ile beraber (*ma’allah*) olup, âlemi *hakikat-i Muhammediye*, mahallî sır, hali *vuslat* (*gerçek itmi’nân*), vâridi *hakikat* (bazı *şerîat sırları*) ve nûru *beyaz*’dır. Sıfatları ise *cömertlik*, *tevekkül*, *yumuşaklık* (*hilim*), *ibadet*, *şükür*; *kazaya rızâ* ve *belalara sabır*’dır. Sâlikin bu makama girdiğinin alâmeti, onun beşerî teklîfî emirleri ayırt etmemesi ve Muhammedî ahlâk ile ahlâklanmasıdır. Bu makamdaki sâlik, ancak onun sözlerine uymakla mutmain olur. Bu makam, temkin makamıdır.

Bu makamdaki sâlikin konuşması, ne kadar uzun olursa olsun dinleyene bıkkınlık vermez. Çünkü söyledikleri, Cenâb-ı Hakk’ın onun kalbine koyduğu eşyanın hakikatleri ve şeriatın sırlarına dair şeylerdir. Allah ve Resûl’ünün söylediği şeylere uygun olarak konuşur. Söylediklerini de herhangi bir kimseden veya kitaptan işitmiş veya okumuş değildir. O ancak Allah’ın sırtına koyduğu şeyleri işitmiştir. Sâlik, bazı vakitlerde Allah’ın kendisine in’am ettiği feyiz ve hikmetleri beraber olduğu insanlara aksettirmelidir. Öte yandan sâlikin Allah ile beraber olacağı özel bir vaktinin de olması gerekir. Çünkü bu makam, henüz kemâl derecelerinin en aşağısıdır. Daha yüksek mertebelere yani beşinci, altıncı ve yedinci makamlara çıkabilmesi için bütün vaktini insanların arasında geçirmesi uygun değildir. Uzletin faydalı olacağını düşündüğü zamanlarda toplumdan ayrılmalı ve uzlet hayatı yaşamalıdır. İnsanların arasında bulunmasının faydalı olduğunun alâmeti, meclisinde hazır bulunanların Allah’ın kendisine bahşettiği ilimden istifade etmeleridir. Bu ilim “satır” ilmi değil; “sadır” ilmidir.

Bu makamda dördüncü isim olan “Hak” ismi ile zikir yapılır. Bu zikir şöyle yapılır:

Zâkir, ismi sol memenin altından alır ve ağzına kadar çıkarır. İsmi alırken başını sır cihetine doğru eğer ve çıkarırken de yukarı kaldırır. Zikir esnasında Allah’ın “vâcibü’l-vücûd” olduğunu ve “O’ndan başka her şey yok olacaktır.” (el-Kasas, 28/88) âyetini düşünerek, her varlığın zâhiri olduğunu düşünür. Bu isim bazen “yâ” ile bazen de “yâ”sız olarak zikredilir.

Bu isme devam eden bir zâkirin sadrı İslâm için inşirâh bulur ve bu ismin nuru ve tatlılığı göğsüne (*sadır*) dolarak nefsi ve ruhu mutmain hale gelir. Aldatıcılık (*gurûr*) vâdisinden kalıcılık (*hulûd*) vâdisine geçer. Zâhiri ve bâtını Hakkânî tecelliler ile dolar ve nihayet Hakk'a vâsıl olması sebebiyle sırrından “Ben Hakk'ım” diye seslenir. Bu durumda imkânî hükümlerden uzak kalır ve Hakkânî eserler zuhûr eder. Bu mertebede imkânî vücûd ile hakkânî vücûd arasında ayırım yapabilmek için mürşide son derece ihtiyaç duyar. Mürşid, onu, hayret ve fenâ denizinden sahv ve bekâ sahiline çıkarıp telvînin zorluklarından temkin makamına ulaştırır. Bu mertebe âriflerin akıllarını hayrette bırakır. Ârif, bu makamda Mansûr'un “*Ene'l-hak*” dediği gibi bazı iddia ve şathiyelerde bulunur. Sâlikin sıfatları Hakk'ın sıfatlarında; resmi de Hakk'ın şuûnâtında yok olup sırrındaki Hak tecellileri sebebiyle vücûdu Hakk'ın vücûdunda fâni olur. Sâlik, söz konusu davalarında mâzurdur; çünkü iradesi yoktur. Rivâyete göre, Hallâc-ı Mansûr'un kanı akıtıldığında düştüğü her yerde kanı ile “*Ene'l-hak*” yazılmış ve kesilmiş her âzâsından “*Ene'l-hak*” sözü işitilmiştir. Bunun sebebi, lâhûtiyetinin nâsûtiyetine gâlip gelmesidir. Tasavvuf istilâhında buna “sekr” ya da “insilâh” denir. Hak ile halkı, zâhir ile mazharı birbirinden ayırt edebilen bir kimsenin, bu tür sözleri söylemesi ise haramdır. Bu mertebede sâlik bu iddialarından ancak kâmil bir mürşidin yardımıyla vazgeçer. Mürşid onu sahv ve intibah makamına ulaştırır. Sâlik, fenâ berzahından tamamen kurtulup bekâ sahiline ulaşırsa şeyhin ona hilâfet vermesi ve başka sâlikleri terbiye etmek için mürşid kılması câiz olur. Buna “hilâfet-i suğrâ” denir. “Hilâfet-i kübrâ” ise seyr u sülûk tamamlandıktan ve nefis kemâle ulaştıktan sona verilir (Kösec Ahmed Efendi, vr. 214^b-215^a).

Sâlik, bu ismin mazharı olan bazı şeyleri müşâhede ettiğinde onlara iltifat etmez ve Allah'tan hizmetine mani olan şeylerin ortadan kaldırılmasını ister. Bu nedenle “mahfûz” olan bazı kâmil insanlar, kendilerinden herhangi bir kerâmet zuhûr edince ona iltifat etmezler ve kendilerinden kerâmet mi zuhûr etti yoksa başka bir şey mi bilmezler. Kerâmet, Allah'ın kullarına bir ikramıdır; kendisi kötü bir şey olmasa bile onu talep etmek hoş görülmez ve sâlikin Allah'a yakınlık (*kurb*) kazanmasına mâni bir haldir. Rubûbiyet esrârı ise ancak ubûdiyetle elde edilebilir (Semânûdî, vr. 158^b).

Sâlikin bu makamda duâ ve evrâd okumaya meyli ve muhabbeti artar. Aynı şekilde Hz. Peygamber'i (s.a.v.) bu makamdan önceki sevgisinden daha başka bir sevgi ile sever. Nefis bu makamda da emin değildir; çünkü yapısına adâvet tohumu eken düşman kendisine dayanmıştır. İnsanın sı-

kıntı ve belalara maruz kalması için “mal sevgisi”ni onun içine yerleştirir (Semânûdî, vr. 158^b). Bunun zararını bertaraf etmenin şartı, Allah’a itâatte istikâmet üzere olmak ve elde ettiği malı kardeşlerinin yardımında kullanmayı amaçlamaktır. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus da, malı kazanırken kalbin onunla meşgul olmamasıdır. Bu makamda sâlikin karşılaştığı diğer bir tehlike de “baş olma” sevgisidir. Nefis, meclisinde insanların toplanarak kendi eliyle ihtidâ etmeleri için meşihatı ve irşad makamını elde etmesi gerektiğini sâlike telkin eder. Sâlikin buna iltifat etmemesi gerekir; çünkü bu, nefsin bir hilesidir. Şayet kendisinin herhangi bir talebi ve gayreti olmaksızın Allah ona meşihat elbisesini giydirirse bunun bir sakıncası yoktur ve onun hakkında bu görev insanlardan uzak kalmaktan daha hayırlıdır. Allah’ın bu görevi kendisine verdiğinin alâmeti, ihvân arasında sevilmesi ve onların kendisine itâat etmeleridir. Sâlik böyle bir durumda kendisini onların üzerinde görmez; bilakis bir yünden onların kendisinden daha hayırlı olduğunu düşünür. Çünkü onlar, kendi nefislerini ondan daha hakîr görmüşlerdir. Evet, sâlik dördüncü makama ulaşınca nefis “mutmainne” olarak adlandırılır; fakat bu nefis henüz irşad için yeterli kemâle ermiş değildir. Bu nedenle kalan makamlarını tedricen tamamlaması gerekir. Öte yandan, kendisinden daha üstün birisini bu görevde istihdam etmesi de uygun değildir (Semânûdî, vr. 159^a).

352

Burada nefsin tezkiyesini esas alan (*nefsânî*) tarikatlar arasındaki makam farklılığına da yeri gelmişken temas etmekte yarar vardır. Halvetî şeyhi Semânûdî bu konuda şu açıklamada bulunur:

“Halvetiye’nin dışındaki bazı tarikatlar, nefsin mertebelerini “üç”; Halvetiye mensupları ise “yedî” olarak kabul etmişlerdir. Halvetîlerin dışındakiler, nefs-i emmâre ile beşinci, altıncı ve yedinci mertebeleri makam olarak kabul etmezler. Onlara göre ikinci, üçüncü ve dördüncü mertebeler, nefsin birinci, ikinci ve üçüncü makamlarıdır. Bu nedenle onlar, fıtrat itibarıyla temiz olan nefsi esas almışlardır. Kuşkusuz bu şekilde mutmainne makamına ulaşan bir nefis de kemâle ermiş ve irşad için yeterli hale gelmiş kabul edilir. Halvetîlere göre ise birinci makam “emmâre”, yedinci makam ise “kâmile”dir. Buna göre Halvetiye’nin dışındaki nefsânî tarikatlar, levvâme nefiste “Lâ ilâhe illallah”; mülhemenin başlarında “Allah”, sonlarına doğru “Hû” ismi ile zikrettirirler. Mutmainne makamında da “Hû” ismine devam edilir ve başka isim verilmez.” (Semânûdî, vr. 159^b)

Sâlik, mutmainne mertebesinde vahdet sırrını ifşâ etmekten, kerâmet göstermekten, hilâfet ile şöhrat elde etmekten ve insanların kendisine yönel-

mesinden sakınmalı ve bunlardan hiç birisine râzı olmamalıdır. Eğer Allah bunlardan birisini kendisine lutfederse, bu durumda kendisi toprak gibi mütevâzı olmalıdır. Sâlik, Allah ile olan edebini her durumda muhâfaza etmelidir; çünkü mukarrebûndan olması hasebiyle en küçük bir edep ihlâlinden bile hesaba çekilir. Bekâ-billâh hâsıl olduğu, mutmainne nefsin nuru zâhir olduğu ve vuslat makamında yerleştiği zaman mürşid beşinci ismi telkin eder (Kösec Ahmed Efendi, vr. 215^a). Böylece sâlik, dördüncü makamdan sonra beşinci makama geçirilmiş olur ki, bu da nefs-i râziye mertebesidir.

6.1.2.5. Nefs-i Râziye

Bu daire (*مرتبة*), aslında “mutmainne” dairesidir. Mutmainne nefsin kemâlâtından olan üstün sıfatlar ile vasıflanmasından dolayı bu adı almıştır. Bu sebeple meşâyihden bazıları mutmainneden sonraki makamlara itibar etmemişlerdir. Onlara göre mutmainne son makamdır. Râziye makamına itibar edenler, bu makamın rûhânî latifeye benzer nûrânî bir latife olduğunu söylemişlerdir. Bu nefsin sıfatları, mevcûdâtta meydana gelen her şeye tereddütsüz rızâ göstermek, teslimiyet, Allah’tan başka her şeyden zâhid olmak (*terk-i küllî*), daimî şühûd, ihlâs ve vera’dır. Bu makamın seyri Allah’ta (*fillah*) olup, âlemi *lâhût*, mahalli *sırrın sırrı* (*fuâd*) ve hâli *fenâ*’dır. Ancak buradaki fenâ, yolu yarılarmış (*mutavassıt*) olanların fenâsı değildir. Zira onların fenâsı hissin kaybolması şeklindedir. Buradaki fenâ ise sülûkün sonundakilerden “bekâ”ya ulaşmış olanların sahip olduğu bir haldir. Beşerî sıfatlar ortadan kalkar ve bu nefs-i râziyenin bir vâridi olmaz; çünkü vâridât, sıfatların bekâsıyla birlikte meydana gelir. Bu makamda sâlikin nefsinden bir eser olmadığı için artık o fânî olmuştur; bâkî değil. Bu makam ancak yaşanarak idrak edilebilir. Bu mertebede nurun rengi *yeşil*’dir (Semânûdî, vr. 160^a; Kösec Ahmed Efendi, vr. 215^a).

Bu makamdaki sâlik, hoşuna gitmeyen bir şeyi ortadan kaldırmayı veya itiraz etmeyi düşünmez. Çünkü o, mutlak cemâlin müşâhadesiyle mustağrâk olmuştur. Ancak onun bu durumu, irşad ve nasihat görevlerini yerine getirmesine mani değildir. Sözü nü işiten herkes istifade eder. Onun kalbi, lâhût ve sırru’s-sır âlemi ile meşguldür ve duâsı makbuldür. Gerçekten de bu makamın sahibi mâsivâyâ bağlanmaz (Semânûdî, vr. 160^b).

Bu makamın özelliklerinden biri de, sâlikin herkes tarafından sevilmesidir. Sâlih olan-olmayan herkes bu durumu kabul eder; ancak onun asla bunlara iltifat etmemesi gerekir. Çünkü bu mertebede mahlûkâta iltifat etmek, Allah’tan yüz çevirmek anlamına gelir (Kösec Ahmed Efendi, vr. 215^b-216^a).

Bu makamda, beşinci isim olan “Hay” ismi ile zikir yapılır. Bu ismin zikri şu şekilde gerçekleştirilir:

“‘Hay’ ismi sağ memenin üstünden alınır ve dilden çıkarılır. Sâlik, başını göğsünün sağ tarafına eğerek ve çıkarırken yukarı kaldırır ve ismin manasını düşünür. Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın bütün ilahî kemâlâtı gerektiren “kadîm hayat” sıfatıyla muttasıf olduğunu te-fekkûr eder. Kendisinin sonradan kazandığı hayat vasfının fânî olup kadîm hayat vasfıyla sıfatlanıncaya kadar bu zikre devam eder. Bu halde iken bütün eşyanın kadîm hayat sıfatıyla hayat sahibi olduğunu müşâhede eder. Bütün mevcûdâtın hayat sahibi olduğunu, ancak “hâdis hayat” vasfını ifnâ eden keşf ehli müşâhede eder. Bu mertebede sâlike her şeyin melekûtu keşf olur; her yönden Allah'a delâlet eden âyetleri görür; varlığın tesbihâtını işitir ve anlar. Meleklerin, melekût âleminin kapısından girip şâhâdet âleminin kapısından çık-tıklarını görür. Sâlik bu mertebede kendisini daha üst bir makama çıkaracak bir mürşide ihtiyaç duymaz. Allah'ın yardımı ve himmeti sayesinde üst makamlara yükselebilir. Ancak bu mertebedeki sâlik, irşada henüz mezun değildir. Çünkü bekâ-billâh makamında tam olarak yerleşmemiştir. Halvetiye tarikatında yedinci mertebeyi tamamlamadan “hilâfet-i kübrâ” ya (hilâfet-i tâmm) erişilmez.” (Kösec Ahmed Efendi, vr. 215^b)

354

Sâlikin içinde bulunduğu “fenâ”nın ortadan kalkması ve “Hay” ismi ile “bekâ” haline geçmesi için bu zikri çokça yapması gerekir. Bunu başardığı takdirde kemâl sıfatlarıyla muttasıf olarak altıncı makama geçer. Sâlik bu durumda hadîs-i kudside “Ben onun işiten kulağı, gören gözü... olurum” ifadesinin mazharı olmuş olur (Semânûdî, vr. 160^b-161^a).

Sâlikin, bu makamın sonuna doğru “fîrû” diye isimlendirilen bazı isim-leri “Hay” ismiyle birlikte zikretmesi, altıncı makama geçişini kolaylaştırır. Bunlar, “el-Vehhâb”, “el-Fettâh”, “el-Vâhidü'l-Ehad” ve “es-Samed” isimleridir (Semânûdî, vr. 161^a). Hak, kadîm hayat sıfatıyla tecelli ettiği, hâdis hayat sıfatından fânî olduğu ve yeşil nur zuhûr ettiği zaman, mürşid sâliki bir üst daireye intikâl ettirir (Kösec Ahmed Efendi, vr. 216^a). Böylece sâlik, beşinci makamdan sonra altıncı makama yükseltilmiş olur ki bu nefis-i merziyye makamıdır.

6.1.2.6. Nefs-i Merziyye

Nefs-i merziyye, Allah'ın kendi rızası için seçtiği rabbânî bir latifedir. Bu mertebeyi bütün bulanıklıklardan arındırmıştır. *Bekâ-billâh*, *rızâ-billâh*, *rıfk*, *mahlukâta lütuf ve şefkat*, *hilâfet* ve *irşad*, *cem'* ve *fark* ile doğru yola davet bu makamın özelliklerindendir. Bu makamın seyri, Allah'tan ('anil-lah) olup, âlemi *şehâdet*, makamı *hafâ*, hâli *hayret*, vâridi *şeriat*, nuru si-

yah ve sıfatları güzel ahlâk, mâsivâyı terk, insanlara lütuf, onları sevmek ve doğruluğa sevk etme, kusurlarını affetme, tabiat ve nefis karanlıklarından ruh aydınlığına çıkarmak için onlara meyletme'dir ki bu meyil nefsi emmâredeki meyil gibi değildir (Semânûdî, vr. 161^a; Kösec Ahmed Efendi, vr. 216^a). Bu makamın sahibi sırları kaynağından alır.

Bu makama “merziyye” diye isim verilmesi, Allah'ın bu nefisten râzı olmasındandır. Seyrinin Allah'tan olması, nefsin “Hay” ve “Kayyûm” olan Allah'ın huzurundan ihtiyaç duyduğu ilimleri aldığını, gayb âleminden şahâdet âlemine geldiği veya gelmekte olduğu, Allah'ın kendisine vermiş olduğu nimetleri insanlara anlattığı (*tahdîs-i nimer*) veya anlatacağı anlamına gelir. Hâlinin “hayret” olmasından kastedilen, “Rabbim hayretimi arttır” sözündeki “makbûl” hayrettir; yoksa sülûkün başlangıcında olan “mezmûm” hayret değildir.

Bu makamdaki sâlikin Allah'a verdiği sözü tutması ve asla sözünden dönmemesi ve her şeyi yerli yerine koyması (*adâlet*) gerekir. Herhangi bir övgüye iltifat etmez, vermede ve men etmede, giyimde ve kuşamda aşırıya kaçmaz, ifrat ve tefrit arasında orta bir yol takip eder. Bunları yapmaya ise ancak bu makam sahipleri güç yetirebilir.

Bu makamda sâlike büyük hilâfet müjdeleri belirir. Bu nedenle makamın sonuna doğru “... Ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli olurum...” elbisesi giydirilir ki, bu, nâfilelerle elde edilen bir neticedir. Bu, Hakk'ın yardımıyla kulda meydana gelen tesir gücüdür (Semânûdî, *age.*, vr. 161^b-162^a).

Sâlik, nefsi-râziye makamında iken “fenâ” makamına ulaştığında “infişâl” mahallindeki beşerî kötü sıfatları yok olur ve riâyât, mücâhede ve nâfilelerle Allah'a yaklaşması sebebiyle Allah'ın âdeti cârî olur ve lütûf ve keremiyle o kötü sıfatları ortadan kaldıracak müessir sıfatlar verir. Bu biraz sonra zikredeceğimiz “hakka'l-yakîn” mertebesidir. Ancak bu gibi hususları akıl ile kavramak mümkün değildir. Ne zaman akıl ile bu konular idrak edilmeye çalışılsa sonu hüsrân olur. Çünkü bunlar, aklın kalıpları içerisinde bir benzerini bulma imkânı olmayan hususlardır. “Bekâbillah” ve nâfilelerle Allah'a yakınlık sağlama konuları da benzer mâhiyettedir (Semânûdî, vr. 162^{a-b}).

Sâlikin, “Âdemiyyet” sureti olan “Hakikat-i Muhammediye”yi gerçekleştirmek üzere yedinci makama ulaşınca kadar, altıncı isim olan “Kayyûm” zikrini bu makamda çokça zikretmesi ve aynı zamanda şeriat ve tarikat âdâbıyla edeplenmesi gerekir. Bu ismin zikri şu şekilde yapılır:

“İsim sadrın sağ tarafındaki “hâfî”den alınır ve harflerinin mahreçlerine dikkat edilerek dile çıkarılır. Alırken baş sağ tarafa eğilir, çıkarılırken yukarı kaldırılır. Allah’ın yerin ve göklerin kayyûmu olduğu tefekkür edilir. Sâlik, kayyûmiyet sıfatı tecelli edinceye kadar “Kayyûm” ismini bu şekilde zikretmeye devam eder. Sonra Hakk’ın kayyûmiyetini müşâhede eder; bütün âlemlerin onun kayyûmiyeti ile kâim olduğunu görür. Bununla birlikte sâlik “vücûdda vücûdun fenâ”sını (fenâ’ü’l-vücûd fi’l-vücûd) elde eder. Sûfiye nezdinde buna “şühûdda şühûdun fenâsı” (fenâ’ü’ş-şühûd fi’ş-şühûd) ya da “fenânın fenâ”sı (fenâ’ü’l-fenâ) da denir.”

Bu makamda sâlikin bütün varlığı içine alan bir vücûdu olur. Bu halde iken onun vücûdu bir zarar görmez. Allah ona öyle bir güç verir ki mücmeli mufassalda ve mufassalı da mücmelde görür. İnsanları şerîata ve tarîkata davet edebilir; ancak hakikata davet edemez. Allah’ın izin verdikleri bundan müstesnadır. Bu mertebede sırların keşfi için mürşide ihtiyaç duyulmaz. Mürşid, sâlikin yanında ancak Allah yolunda bir arkadaş gibidir. Bu makamda sâlikler iki kısımdır: Şühûd makamında olup himmeti Hakk’ı müşâhede için yeterli olmayanlar ve halkı Hakk’a davet etmek için cem’den farka dönenler. Birinci grup, ricâlullahtan olup halkın irşad ve terbiyesi ile meşgul olmazlar ve insanlar tarafından tanınmazlar. İkinci grup ise davet için ilahî izinle görevlendirilirler. Genel bir izin yoksa bu grubun da kendini gizlemesi gerekir. Sâlik, bu mertebenin sonuna ulaştığı, kayyûmî tecelliler tamamlandığı ve siyah nur zuhûr ettiği zaman yedinci daireye intikal eder ve mürşidi yedinci ismi telkin eder (Kösec Ahmed Efendi, vr. 216^{ab}). Böylece sâlik, altıncı makamdan sonra yedinci makama yükseltilmiş olur ki, bu da nefis-i kâmile mertebesidir.

6.1.2.7. Nefs-i Kâmile

Nefs-i kâmileye “nefs-i sâfiye” ya da “nefs-i zekiyye” de denir. Nefs mertebelerinin en şerefliisidir. Letâfet ve nûrâniyette kemâl sahibidir. Rabbânî latife, Allah ahlâkının mazharı, sırların kaynağı, ubûdiyet âdâbı ve muhâlefeti konusundan lehine vealeyhine olanın bilindiği bir mertebedir. *Safâ, bekâ, daimi şühûd, kesrette vahdet ve vahdette kesret* bu makamın özelliklerindendir.

Bu makamın seyri, Allah ile (*billâh*) olup, âlemi *vahdette kesret* ve *kesrette vahdet*’tir. Mahalli *ahfâ*; hâli *bekâ*; vâridi *zikredilen bütün güzel sıfatlar*’dır (*cem’u’l-cem’*). Allah’ın nurunda söndüğü için nuru yoktur. Anahtarı, “Kahhâr” ismidir. Bu ismin zikri şu şekilde yapılır:

“Zâkir, ismi göğsünün (sadır) ortasındaki “ahfâ”dan alır ve harflerin mahreçlerine dikkat ederek dile (lisân) çıkarır. Alırken başını sadrına doğru eğerek, yukarı çıkarırken kaldırır. İsmi manasını düşünür; Allah’ın “Kahhâr” sıfatıyla muttasıf olduğunu tefekkür eder.”

Sâlik bu zikre devam ettikçe Allah'ın “kahr” sıfatı tecelli eder ve bu tecellinin nuruyla geride kalan kevnî hicapları ve beşerî eserleri yakıp yok eder. Sonunda bekâ-billâh makamında yerleşir ve bu nurları bâtında ve zâhirinde görür. Neticede nefsi, saf ve hâlis bir nura dönüşür. İlâhî tecelliler birbiri ardınca sürekli olarak gelir. Bundan sonra bütün “Esmâ-i Hüsnâ” ile tasarrufta bulunur ve “velâyet-i kübrâ” ile taltif edilir ve kendisine umûmî olarak insanları terbiye etmesi için “mutlak izin” verilir. Artık bağımsız olarak hem şeriat, hem tarikat ve hem de hakikat sahibi ve ayrıca hakikat-i Muhammediyye'nin ve Rabbânî hilâfetin mazharı olmuş olur. Şeyh bu durumda onu “halife” tayin ederek kendisine insanları terbiye etme, hakikate davet etmek ve Allah'a ulaştırma için izin verir. Ona taç ve hırka vererek irşad seccâdesine oturtur (Kösec Ahmed Efendi, vr. 217^{ab}).

Bu makam, makamların en büyüğüdür. Çünkü bu makamda bâtinî saltanat kemâle erer, mücâhede ve zorluklar tamamlanır. Bu makam sahibi için Allah'ın rızâsından başka bir maksat ve talep yoktur. Bütün davranışları güzel olur. Nefesi ve soluğu kudreti, ilmi ve hikmetidir.

“Kahhâr” ismi, Allah Teâlâ'nın kutup isimlerindendir. Bu nedenle “*Nefs-i kâmile sahibi, ne zaman sebepsiz olarak kalbinde bir sevinç ve sürûr duyarsa, bu hâl, yapmış olduğu zikir ve teveccühlerin karşılığı olarak “kutb”un yardımındır*” denilmiştir. Bu makam sahibi, bedeniyle, diliyle, kalbiyle, eliyle ve ayağıyla Rabbine yapmış olduğu ibadetlerden dolayı herhangi bir gurura kapılmaz; çokça istiğfar eder ve mütevazı olur. İnsanların Hakk'a yönelmesi onun için sevinç ve sürûr; O'ndan uzaklaşmaları ise üzüntü ve öfke kaynağıdır. Hakk'ı talep eden bir kimsenin, O'nu, çocuğuna duyduğu muhabbetten daha fazla bir muhabbetle sevmesi gerekir. Bu makam sahibinin acısı çok ve hareketi azdır. İyiliği emredip kötülükten sakındırmasına rağmen, insanlara karşı kalbinde kötü herhangi bir duygu yoktur. Ancak hak etmiş olana hoşnutsuzluğunu, ehil olana da sevgisini gösterir (Semânûdî, vr. 163^a). Allah yolunda hiçbir kınayıcının kınamasına da aldırmaz. Zâhire göre öfke duyulması gereken bir şeye rızâ gösterebilir; râzı olunması gereken bir şeyden dolayı da öfkelenebilir; ancak o, her şeyi yerli yerine koyar. Neye himmet etse, himmeti Allah'ın murâdına uygun düşer. Çünkü onun murâdı, Allah'ın murâdıdır (Semânûdî, vr. 163^b). Bu isim ile birlikte telkin tamamlanmış olur.

6.1.3. Nefis Tezkiyesinde Öne Çıkan Bazı Kavramlar

Nefis tezkiyesiyle ilgili tasavvufî pek çok kavram vardır. Ancak bunlardan bir kısmı önemlerine binaen diğerlerinden daha çok öne çıkar. Bunlardan birkaçını şu şekilde sıralamak mümkündür:

6.1.3.1. Riyâzet ve Mücâhede

Sözlükte “yabani bir hayvanı evcilleştirme, serkeş atı eğitmek; egzersiz yapmak” gibi manalara gelen “riyâzet” kelimesi, tasavvuf terimi olarak nefsi eğitmek için onun birtakım tabi ve meşru arzularından mahrum etmeyi ifade eder. İslâm’da nefsin haramlardan uzak tutulması emredilmiş, mekruh olan hususlardan sakınılması tavsiye edilmiştir. Sâlikin nefsinin mubah olan hazzlardan da mahrum ederek nefis üzerinde hâkimiyet kurması gerekir. Riyâzet “nefsin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak, bunları etkisiz hale getirmek, nefsi aklın ve dinin tespit ettiği sınırlar içinde tutmak” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu anlamda riyâzet *zühd*, *mücâhede*, *mücâdele*, *tahallî*, *nefis tezkiyesi* ve *tasfiyesi* gibi tasavvuf terimleriyle yakın anlamlıdır. Tasavvufta, Hakk’ın emrine uymak ve aklı-selimin gösterdiği yolda yürümek için bütün kötülüklerin kaynağı olan nefisle (Yûsuf, 12/53) mücâdele halinde bulunmak, ona muhâlefet etmek esastır. Nefsin yeme içme ve cinsel arzularını, mal mülk, makam mevki, şan şöret gibi dünyevî talep ve tutkularını denetim altında tutmak için yemeyi içmeyi, uyumayı, konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlamak, diğer taraftan nefsi zor işlere koşmak, nefsin hileleri karşısında uyanık olmak riyâzetin esasını teşkil eder (Uludağ, *DİA*, XXXV-143).

358

Nefis terbiyesinin şekli sâlikin yetenek ve hallerine göre değişir. Bu sebeple sûfiler, riyâzetin bilgili ve samimi bir rehberin denetiminde gerçekleştirilmesi gerektiği üzerinde önemle durmuşlardır. Gazâlî bu yoldaki rehberin durumunu tabiilerle mukâyese etmiş, hastanın hekim gözetiminde ilaç alması gerektiği gibi riyâzetin de bu işin erbabının kontrolünde yapılması gerektiğini söyler (Gazâlî, ts.:III/59). Usûlsüz yapılan ağır riyâzetler kâmil insan olmayı temin etmediği gibi beden ve ruh sağlığının ve akli dengenin bozulmasına, bâtil inançlara sapılmasına sebep olabilir (Gazâlî, ts.:III/19; İbn Haldun, 1958:31).

Gazâlî’ye göre riyâzet dört türlüdür: Az yemek, az uyumak, az konuşmak ve insanların eziyetlerine katlanmak. Az yemek şehveti öldürür, az uyumak iradeyi saflaştırır, az konuşmak tehlikelerden korur, eziyetlere katlanmak da amaca ulaştırır. Zira cefaya tahammül ve eziyetlere sabretmekten daha zor bir şey yoktur (Gazâlî, ts.:I/17, 71).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî edep, talep ve ilim olmak üzere üç tür riyâzetten bahseder. *Edep riyâzeti* nefsin tabiatından çıkmak ve ondan kurtulmaktır. Fakat riyâzetle nefsin tabiatından kurtulmak ve varlığını ortadan kaldırıp başka bir tabiat ikâme etmek mümkün değildir. Ancak nefsin tabiatının talep ettiği şeylerin sağlıklı ve doğru olması sağlanabilir. *Talep riyâzeti*, nefsin zelif kılınıp kullukta bulunmaya sevk edilmesiyle ahlâkın düzeltilmesi-

dir. Ona göre riyâzet iyi ve kötünün üzerinde dolaştığı dünya gibi olmaktadır. Böylece nefis Hakk'ın bütün tasarruflarına râzı olarak rızâ makamına ulaşır. Rızâ makamındaki sûfî zelillğine, sınırlı varlığına ve cehâletine nispetle Hakk'ın izzetine ve ilminin sonsuzluğuna boyun eğer. *İlim riyâzetine geline* bu riyâzetlerin en faydalısıdır. Âlim bir kulun en yüksek riyâzeti, Hakk'ı bir suret üzere müşâhede ettiğinde onu inkâr etmeyip tenzihle sınırlamamasıdır. Talep riyâzeti nefsin ıslahıdır, ilim riyâzeti ise kulun Hakk'a dair bilgisini tenzihte teşbih, teşbihte tenzih ilkesince belirlemesidir (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 635).

Ağır ve disiplinli bir riyâzet neticesinde dini, inancı ne olursa olsun riyâzet ehlinde birtakım olağanüstü haller zuhur edebilir. Takva sahibi sûfilerin riyâzeti şekil, muhteva ve gaye bakımından gayr-i müslimlerin riyâzetinden farklıdır. Tasavvufta mürid dinin emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak, daha iyi bir dini hayat yaşamak için riyâzet yapar (Uludağ, *DİA-XXXV/144*).

Riyâzetle ilgili yukarıda zühd, mücâdele ve mücâhede gibi bazı kavramlardan söz edilmişti. Biz burada onlardan sadece sonuncusu üzerinde durmak istiyoruz. “Mücâhede”, sâlikin nefis, şeytan ve düşmanla mücadele etmesi anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir. Sözlükte “güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden geleni yapmak” anlamındaki cehd kökünden türeyen mücâhede kelimesi, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren terim olarak kullanılmıştır. Hatim el-Esam, mücâhedenin üç türünden bahseder: Direncini kırana kadar insanın şeytanla, ibadetleri Allah'ın emrettiği şekilde yerine getirinceye kadar nefsiyle ve cephede düşmanla cihad etmek. “*Allah uğrunda hakkıyla mücâhede ediniz*” (el-Hac, 22/78) ve “*Allah yolunda mallarınız ve canlarınızla cihad ediniz*” (et-Tevbe, 9/41) meâlindeki âyetler mücâhedenin üç türünü de kapsar (İsfahânî, 1961:“Cehd” md).

Tasavvufta cihad ve mücâhede denilince genellikle kötülüğü emreden nefse (Yûsuf, 12/53) ve şeytana karşı verilmesi gereken savaş; mücahid, müctehid ve ehl-i ictihad denilince de böyle bir savaş yürüten sâlik anlaşılır. İnsanın en azılı düşmanı nefsi olduğuna göre (Acûnî, I/143) ona karşı açılan savaşın da en büyük savaş olması gerekir. Cephede düşmanla yapılan savaş küçük cihad (*cihâd-ı asgar*) olarak isimlendiren mutasavvıflar nefse karşı verilen savaşa da büyük cihad (*cihâd-ı ekber*) derler (Uludağ, *DİA-XXXI/440*).

Ebû Osman el-Mağribî, nefsiyle sıkı bir mücâhedeye girişmeyen sâlikin tasavvuf yolunda yeni bir şey öğrenemeyeceğini söyler. Allah'a hitaben kendisine nasıl ulaşabileceğini sorduğunda, “*Nefsini bırak da öyle gel*” cevabını aldığını, bunun üzerine gömleğinden çıkan yılan gibi nefsinden

ve benliğinden sıyrıldığını, nefisini riyazet körüğüne koyup mücâhede ateşiyle kor haline getirdiğini ve on iki yıl melâmet çekiciyle döverek sahip olduğu mertebeye ulaştığını söyleyen Bâyezîd-i Bistâmî ile bazan kendini ayaklarından bir ağaca asarak bazan da bir kuyuya baş aşağı sarkarak çile çıkardığı, Kur’ân okuduğu ve bu durumda namaz kıldığı rivayet edilen Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın nefis mücâhedeleri meşhurdur. Sehl et-Tüsterî'nin tasavvufta benimsediği ve mensuplarına tavsiye ettiği metot da nefis mücâhedesiydi. “*Mücâhid nefsiyle mücâhede eden kişidir*” (Müsned, VI, 20; Tirmizî, “Fezâ'ilü'l-cihâd”, 2) hadisine işaret eden Hücûrî'ye göre de nefisle mücâhedenin düşmanla savaşmaktan daha üstün kabul edilmesinin sebebi daha zor olmasıdır. Hücûrî, nefisle mücâhede ve onu yönetmenin bütün din ve mezheplerde önemli olduğunu, büyük sûfilerin mutlaka sıkı bir mücâhede döneminden geçtiklerini, çevrelerinde toplanan cemaate ısrarla nefse uymamayı ve ona muhalefeti ilke edinmelerini tavsiye ettiklerini belirtir (Hücûrî, 1980:431). Ebû Muhammed el-Cerîrî de, “*Tasavvuf barış değil savaştır*” derken mücâhedenin devamlı olması gerektiğine işaret eder.

Tasavvufta Hakk'a ermek için *ahyâr*, *ebrâr* ve *şüttâr* olmak üzere üç tarikten (metot) bahsedilir. Bunlardan ikincisi olan ebrâr tarikini benimseyenler Hakk'a ermek için riyazet, mücâhede ve çileyi esas alırlar. Bu yola mücâhede ve riyazet ehlinin yolu da denir. Bu yolda az yemek, az uyumak, az konuşmak ve münzevi bir hayat sürmek esastır.

Mücâhede *takva*, *istikamet* veya *keşif* mertebesine ermek için yapılır. Haramdan sakınmak ve günahattan korunmak maksadıyla gerçekleştirilen nefis mücâhedesinin bir adı da takva mücâhedesidir; bu bütün müminlere farzdır. İstikamet mücâhedesini takva mücâhedesini temelinde gerçekleştirilir ve onun ileri bir mertebesidir. Bütün müminler bu mücâhedeye teşvik edilmiştir. Gönüllü olarak yapılan bedenî ve malî ibadetler mücâhedenin bu kısmına girer. Keşif ehli olmak maksadıyla gerçekleştirilen zor ve çileli bir hayatı gerektiren keşif mücâhedesini ise farz veya sünnet değildir; bu mücâhedeye yerine getirilmesi güç birtakım şartlara riayet edilmesi halinde izin verilebilir (Gazâlî, ts.:III/72; IV/395-403).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî mücâhedenin dört türünden bahseder. Ona göre “Allah mücâhede ehlini oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır” meâlindeki âyette (en-Nisâ, 4/95) *mutlak* mücâhedeye, “Allah yolunda mücâhede ederler” (el-Mâide 5/54) âyetinde *mukayyed* mücâhedeye, “Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette kendi yollarımıza eristireceğiz” (el-Ankebût, 29/69) meâlindeki âyette *keşif* için yapılan mücâhedeye ve “Allah için hakkıyla cihad ediniz” (Hac, 22/78) âyetinde *hakiki* mücâhedeye

işaret edilmiştir (*el-Fütûhât*, II, 290). Hücûvî de, “Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz” (*el-Ankebût*, 29/69) ifadesinin “Yollarımızı gösterdiklerimiz uğrumuzda mücâhede ederler” şeklinde yorumlanabileceğine dikkat çekmiş ve “Talep eden bulur” önermesi kadar, “Bulan talep eder” önermesinin de doğru olduğunu belirtmiştir (Hücûvî, 1980:434).

Tasavvufî çevrelerde başlangıçtan beri mücâhedeyi yanlış anlayan ve yanlış uygulayan kişi ve zümreler olagelmiş ve bu konuda aşırı gidenler kâmil müşşidler tarafından uyarılmıştır. Meselâ ilk sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-Serrâc *el-Lûma*’da ölçüsüz bir şekilde mücâhede yapanların düştükleri hatalara geniş yer ayırmıştır (Serrâc, 1970:523-530). Ayrıca mücâhedenin aşırı şekillerinin tasavvuf karşıtı çevrelerde şiddetle eleştirildiği (İbnü’l-Cevzî, 1928:199-205) bilinmektedir (Uludağ, *DİA*-XXXI/441).

6.1.3.2. Halvet

Halvet, gûnahtan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir. Yalnız yaşamayı tercih etmek ve Hak ile olmak için haktan ayrı kalmaya önem vermek zâhid ve mutasavvıfların en belirgin özelliklerinden biridir. Başlangıçta, toplum hayatını terk edip evinin bir köşesinde inzivaya çekilen veya ıssız yerlerde yaşamayı tercih eden zâhidler daha sonraki dönemlerde de bu âdetlerini sürdürmüşler, bazı mutasavvıflar ve tarikat mensupları bu yolda onları takip ederek halveti tasavvufî hayatın bir unsuru haline getirmişlerdir (Uludağ, *DİA*-XV/386).

Halvetin dinî hayat açısından önemini göstermek için Hz. Peygamber’in halvetten ve yalnızlıktan hoşlandığını, zaman zaman Mekke yakınındaki Hira mağarasına çekilip burada inziva hayatı yaşadığını ve itikâfa girdiğini (Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 3; Müslîm, “Îmân”, 252) ifade eden mutasavvıflar, ıssız bir yerde Allah’ı zikredip gözü yaşaran kimsenin âhirette imtiyaz sahipleri arasında bulunacağına dikkat çekerler (Buhârî, “Ezan”, 36; Müslîm, “Zekât”, 91).

Resûl-i Ekrem’in (s.a.v.) bu sünnetine uymanın yanı sıra toplumun bozulması, din ve ahlâk dışı davranışların yaygınlaşması, zulüm ve haksızlıkların artması gibi olumsuz gelişmelere karşı verdikleri mücadelenin başarıya ulaşamayacağı kanaatine varan bazı zâhid ve sûfiler, hiç değilse kendilerini kurtarmak ve daha fazla günaha girmemek için bir köşeye çekilmeyi, zorunluluk bulunmadıkça toplum arasına girmemeyi tercih etmişlerdir. Bir kısım zâhid ve sûfiler daha da ileri giderek evlerini terk edip mezarlıklarda, viranelerde, harabelerde, hatta bazıları mağaralarda yaşamaya başlamışlar

ve bu yüzden “şikeftiyye” olarak isimlendirilmişlerdir (Serrâc, 1960:527; Kelâbâzî, 1992: 21). Bunların bir kısmı son derece basit barınaklarda yaşar; bazıları da yerleşim bölgelerinden uzak yerlerde veya evlerinin bir köşesinde tek başlarına hayat sürecekleri ve ibadet edecekleri küçük birer ibadethane yapardı. *Savmaa*, *mihrap*, *zâviye* ve *mescid* gibi adlar verilen bu tür yerlerde tek başlarına yaşayan münzeviler sadece cuma ve cenaze namazları için yerleşim bölgelerine giderlerdi. Öte yandan içlerinde toplum hayatına hiç karışmayanlar da vardı (Uludağ, *DLA-XV*/386).

Kahire’de *Mukattam* dağı, Suriye’de *Lükâm* dağı, Beyrut’ta *Lübnan* dağları, Filistin’de *Beytülmakdis* dağı, Sînâ çölünde *Tur* dağı, âbid ve zâhidlerin inziva hayatı yaşadıkları meşhur yerlerdir. Diğer bölgelerde de bu tür yerler vardı (İbnü’l-Cevzî, 1928:IV/344-345). Zünnûn el-Mısrî gibi büyük sûfiler bile buralarda yaşayan erkek ve kadın münzevilerin yanlarına gider, onlardan öğüt alırlardı (Kelâbâzî, 1992:26). Toplum hayatını tamamiyle terk edip kendilerini ibadete veren, bundan dolayı “târik-i dünya” denilen bu münzevilerin yanı sıra bütün âbidler, zâhidler ve sûfiler halvetin lüzumuna inanırlar. Ancak bunlar halvetin şekli konusunda farklı kanaatlere sahiptir. II/VIII. Yüzyılda zâhidler insanlar arasında bulunmayı pek hoş karşılamaz, “İhtilât, muhâleta, hilita” dedikleri bu halden sakınır, fakat mutlak anlamda inzivaya çekilme ve dünyayı terk etme cihetine de gitmezlerdi. Onlara göre zâhid ve sâlik bedeniyle toplum içinde, gönlüyle Allah yanında olmalıdır. “Zahirde halk ile bâtında Hak ile olmak” şeklinde ifade edilen bu anlayışa göre insanın Hak ile bulunması için halktan ve toplumdan tamamen kopması gerekmez. İnsan halk içinde bulunurken de halvette olabilir. Bu anlayış, sonraki dönemlerde Nakşbendîler tarafından “halvet der-encümen” kavramıyla ifade edilmiştir (Uludağ, *DLA-XV*:386-387).

IV/X. Yüzyıldan sonra bir şeyhin gözetiminde çilehâne veya halvethâneye girip erbaîn çıkarmaya da “halvet” denilmiştir. Gazâlî bu tür halveti şöyle tasvir eder:

“Sâlik dış dünyaya ait bilgilerin göz ve kulak gibi duyu organlarından zihne gelmesini önlemek için tek başına karanlık bir odaya girer. Böyle bir yer bulamazsa bir örtüyle başını örterek dış dünya ile olan temasını keser. O zaman Hakk’ın hitabını işitir ve ilahî tecellileri temaşa eder. Hz. Peygamber’e, “Ey örtünen” (el-Müzzemmil, 73/1), “Ey bürünen” (el-Müddessir, 74/1) şeklinde hitap edilmiş olması marifetin bu yolla elde edilebileceğini gösterir.” (Gazâlî, ts.:III/74)

Bu tür halvetin gayesi ruhu arındırmak suretiyle kişiyi marifet ve keşfe hazırlanmaktır. Gazâlî, halvete ve inzivaya çekilmenin faydalarını anlatırken

bu durumda insanın daha çok ve daha ihlâslı ibadet edeceğini, riya, gıybet ve yalan gibi günahlardan korunabileceğini, fitne ve fesattan uzak kalabileceğini, halkın eza ve cefasından kurtulabileceğini, halktan bir beklentisinin olmayacağını söyler. Daha sonra da halvet hayatındaki sakıncalara dikkat çeker (Gazâlî, ts.:II/223-235).

Tasavvufta “halvet” kadar “sohbet” ve “hizmet” de önemlidir. Sohbet ve hizmet için insanların arasında ve toplumun içinde bulunmak gerekir. Bundan dolayı İbrahim b. Edhem, Dâvûd et-Tâî ve Fudayl b. İyâz gibi zâhidlerin halvet hayatını tercih etmelerine karşılık Saîd b. Müseyyeb, Abdullah b. Mübarek ve Şa'bî gibi zâhidler sohbetin daha faziletli olduğu görüşündedirler. Bazı mutasavvıflar da hayatlarının bir bölümünü halvette geçirmişler, bir bölümünü de sohbet ve hizmete ayırmışlardır. Tekke mensuplarından kimi halvet, kimi sohbet, kimi hizmet ehlidir. Bu zümreler aynı tekkede aynı zamanda birlikte yaşar ve böylece halvetten, sohbetten ve hizmetten beklenen fayda hâsıl olur (el-Kâşî, 1367:157).

Öte yandan zâhid ve sûfilerin halvet hayatı ve bu konudaki fikirleri Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir (Uludağ, *DİA*-XV/387).

6.1.3.3. Hizmet

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren tasavvuf yoluna girmemekle birlikte sûfilere yardımcı oldukları ve onların ihtiyaçlarını karşıladıkları için kendilerine “hâdim” denen bazı insanlar mevcut olagelmıştır. Dünyadan el etek çekip ibadetle meşgul olan sûfilerin hizmetinde bulunmayı görev sayan bu insanlar, sırf sevap kazanmak için velî olduğuna inandıkları kişilerin yanında bulunur, onların işlerini görürlerdi. Hâdimlere tekke ve zâviyelerin işlerini görüp gözettikleri için “nakîb” de denilir (Uludağ, *DİA*-XV/23).

İlk devirlerden beri ünlü sûfilerin hâdimleri olduğu bilinmektedir. Meselâ Zeytûne, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ve Cüneyd-i Bağdadî gibi sûfilere hizmet ederdi. Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Hafs el-Haddâd ve Râbia el-Adeviyye gibi sûfilerin de hâdimleri vardı. Hizmetinde bulundukları şeyhlerin fikirlerini ve menkıbelerini de nakleden bu kişilerden Hâdim Şeyh gibi bazıları zamanla tasavvuf yolunda ilerleyerek şeyh olmuşlardır (Kâşîfî, 1291:26).

İnsanlara hizmet etmenin fazileti üzerinde önemle duran ve çevrelerinde bulunan kişileri hizmete teşvik eden sûfiler bu konuda bazı hadislerle dayanırlar. Bu hadislerden birine göre Hz. Peygamber ramazan ayında seferde iken bazı sahâbîler oruç tutmuş, bazıları ise tutmayıp oruçlu olanlara hizmet etmiştir. Bu durumu öğrenen Resûl-i Ekrem (s.a.v.) “*Bugün oruçlu*

olmayanlar oruçlu olanlardan daha çok sevap aldı” (Müslim, “Sıyâm”, 100-102) buyurmuştur. Sûfiler, tekkelerde Hak talibi olanlara hizmetin önemini anlatmak için Allah Teâlâ’nın Hz. Davud’a, *“Ey Dâvûd! Bana talip birini görünce ona hizmet et”* dediğini rivayet ederler. Onlara göre, *“Bir topluluğun efendisi onlara hizmet eden kimsedir”* (Aclûnî, I, 362). Hâce Abdullah-ı Herevî, *“Sûfî hizmet ehlidir, gayesi hizmet edilen değil hizmet eden olmaktadır”* (Herevî, 1362:69) der. Hiçbir fark gözetmeden her-kese hizmet edilmesi gerektiğine inanan sûfilerin bir araya geldikleri zaman hizmet konusunda kendi aralarında da yarıştıkları bilinir. Ebû Nasr es-Serrâc, İbrahim b. Edhem’in kendisine yoldaş olmak isteyenlere bizzat hizmet etmeyi şart koştuğunu kaydeder (Serrâc, 1960:236).

Tasavvufun temeli şeyhlere saygı ve ihvana hizmet olduğu için sûfilerin sohbetlerine katılmaya başlayan ve mürid olmayı arzu edenlerin işe hizmetle başlamaları istenir. Kuşeyrî, müridlik âdabından bahsederken dervişlere hizmet konusu üzerinde önemle durur. Ona göre mürid dervişlere sabırla hizmet etmeli, onlardan gelecek eziyetlere gönül rızasıyla katlanmalı, kendini kusurlu görüp özür dilemeli ve hizmetini daha da arttırmalı, hatta gerekirse hizmet için canını bile vermelidir (Kuşeyrî, 1974:II/749; Uludağ, DİA-XV/23).

364

Tarikatların kurulup teşkilâtlandığı dönemde tekke içinde önemli görevler üstlenen hâdimler, tekkede oturanların maddî ihtiyaçlarını karşılamayı nafile ibadetlerden daha üstün tutarlar. Halktan topladıkları şeyleri onlara ulaştırırken sadece Hakk’ı düşünürler. Halkı Hakk’ın verme aracı, tekke-dekileri de kabul aracı olarak görürler ve aslında verenin de alanın da Hak olduğuna inanırlar (Uludağ, DİA-XV/23).

Necmeddîn-i Dâye’ye göre hâdimler ebrâr, şeyhlerse mukarrebler makamındadır. Hâdimin hizmetten maksadı sevaptır; şeyh ise sadece Hakk’ı ve onun iradesini düşünür (Dâye, 1366:536). Sühreverdî yaptıkları hizmetin öneminden dolayı hâdimlerin şeyhlerden daha üstün olduklarının bile iddia edildiğini söyler (Sühreverdî, 1966:94).

Tarıkata yeni giren bir derviş tekkede bazı hizmetlerle yükümlü tutularak dervişlerin ve bütün insanların hizmetinde olması gerektiği kendisine öğretilir (Uludağ, DİA-XV/23).

Allah için ve sevap kazanmak amacıyla hizmet etmekle beraber aynı zamanda bu yoldan şöhret ve itibar da kazanmak isteyen hizmet ehline “mütehâdim” denir. Mütehâdim şan ve şerefi böyle bir yerde aradığından takdire lâyıktır, ancak hizmetlerine riya karıştığı için hâdimden daha aşağı mertebededir. Sırf maddî menfaat veya itibar sağlamak için tekke ehline

hizmet eden kimselere de “müstahdim” (hâdim görünen sahtekâr) lakâbı verilir. Şeyh efendilerin unvan olarak kullandıkları “hâdimü’l-fukarâ” tabiri dervişlerinin hizmetinde olduklarını gösteren bir tevazu ifadesidir (Ulu-dağ, *DİA*-XV/24).

6.2. Tasfiye-i Kalb

Tasavvufî terbiyede önemli kavramlardan biri de tasfiye-i kalb, yani kalbin tasfiyesidir. Kur’ân-ı Kerîm’de kalbin iki tür vasfından bahsedilir: Kasvet ve safvet. Bunlardan ilki yerilirken ikincisi övülür. Kasvetli kalb, günah ve masiva lekelerine bulanarak kirlenmiş ve katılaşmış kalbtir. Nitekim âyet-i kerimde şöyle buyrulmuştur: “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, Rabbinden bir nur üzere değil midir? Allah’ı anmak hususunda kalbleri katılaşmış olanlara yazıklar olsun! İşte bunlar apaçık bir sapıklık içindedirler” (ez-Zümer, 39/22). Safvet özelliğine sahip kalb, içinde Allah’tan başkasına yer olmayan “selîm kalb”tir. “O gün ne mal fayda verir ne de evlât. Ancak Allah’a kalb-i selîm ile gelenler (o günde fayda bulur).” (eş-Şuarâ, 26/88-89) âyeti bu kalbin özelliğine işaret etmektedir.

Kalb tasfiyesi, tasavvufun nefis tezkiyesi gibi önem atfettiği temel konulardan birisidir. Tasavvufî terbiyenin amacı, kalbin masivadan arındırılmasıdır. Bu amaca sâlikin ulaşabilmesi, bazı şartları yerine getirmesine ve bazı halleri yaşamasına bağlıdır. Kalb tasfiyesiyle ilgili pekçok kavram kullanılmıştır. Bunlardan ön plana çıkan birkaçını zikir, sohbet ve râbita olarak sıralayabiliriz.

7. Ahlâk Nazariyeleri ve Tasavvufî Ahlâk

Ramazan Muslu

Ahlâk Arapça’da *seciye*, *tabiat*, *huy* gibi mânalara gelen “hulk” veya “huluk” kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde çoğunlukla insanın fizikî yapısı için “halk”, manevî yapısı için “hulk” kelimeleri kullanılır (Çağrı, *DİA*, XXXIX/1).

Tasavvufî ahlâk anlayışına geçmeden önce ahlâk konusunu daha etraflıca görebilmek ve değerlendirebilmek için felsefî ahlâk teorileri ile İslâm ahlâk nazariyelerine kısaca değinmekte yarar görüyoruz.

İnsanın davranışına rehberlik eden İslâm, Hristiyanlık ya da Ateizm gibi inanç ya da düşünceleri ve ahlâklı olmanın anlamlarını araştıran felsefe dalına “Ahlâk” (Ethics) denir. Ancak Batı dillerinde bizdeki “ahlâk” kelimesine karşılık “etik”in yanında “morale” kelimesi de kullanılır. Her iki kelime âdet, seciye veya karakter, genel olarak beşerî tutum veya tavır, özel olarak da davranış ve durumların aklanması ve düzeltilmesiyle ilgili hususları ifade eder. (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:1/10).

Ahlâkın sözkonusu kuralları çeşitli fertler, toplumlar, dönemler ve kültürler için daima ortak bulunmadığına göre, ahlâkın temel kavramları olan “iyi” ve “gerçek bir ahlâk” nasıl tanımlanacaktır? İşte ahlâkın mahiyeti ve benzer konularına ilişkin cevapların ortaya konulması; ahlâkın sistemli bir düşünce konusu olması, kısacası ahlâk felsefesini (etik) doğurmuştur. Bu da genel olarak ahlâk nedir ve mahiyeti nasıl açıklanabilir, sorusuna bağlanır. Böylece ahlâk teorileri doğmuştur. Fakat ahlâk teorilerinin tarihte ortaya çıkışıyla, ahlâkın insan ve toplum hayatında sözkonusu oluşu farklı şeylerdir. Yani ahlâk, ahlâk teorileri tarafından incelenmeye başlanmadan önce de vardı ve hiçbir teoriye dayanmaksızın da varlığını sürdürebilmiştir (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:I/10-11).

7.1. Ahlâk Nazariyeleri

Ahlâk nazariyelerini çeşitli açılardan sınıflandırmak mümkündür:

a. Aşkın (Transcendant) Ahlâk Teorileri: Bu tür ahlâk teorileri ahlâkı ve onun temel değerlerini insandan bağımsız bir gerçeklik olarak inceler. İdealist felsefenin temel dayanağı durumunda bulunan Platon’un “idealar” dünyası esas kabul edildiğinden “idealist ahlâk” şeklinde de nitelendirilir. Bunun yanında büyük metafizik sistemler olarak bilinen Aristoteles’in, Saint Augustinus’un, Malebranch’ın ve Leibniz’in felsefelerinde ve ahlâk anlayışlarında “aşkınlık” kavramı belirleyici rol oynar. Nitekim bunun “metafizik ahlâk” olarak tanımlanması da yapılmıştır.

Aşkın ahlâk nazariyesi, hakikatle ahlâkın oluşturulamayacağı görüşünü ileri sürer. Ahlâkî değerlerin hakikatleri mutlak veya saf varlığa ait a priori gerçekliklerden çıkarılmak istenilir. Dolayısıyla ahlâkî emirler, yani normlar metafizik boyutta düşünülür ve algılanır. Bu teorinin ilk temsilcileri olarak *Sokrates* ve *Platon* zikredilebilir.

Stoacı ahlâk anlayışlarını (Zenon, Krisippos, Seheka, Epiktetos, Markus Aurclius), naturalist ahlâk nazariyesi yanında aşkın ahlâk nazariyesi içinde değerlendirmek mümkündür. Buna bağlı olarak Yeni Çağda Descartes, Leibniz, Pascal, Maine de Brain, bir anlamda da Kant’ı bu sınıfa dâhil etmek gerekir (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:I/11-12).

b. Naturalist Ahlâk Teorileri: Bilim ve düşünce alanındaki gelişmeler, ahlâk felsefecilerini ahlâk konusunda aynı yöntemle aynı objektif sonuçların elde edilebileceği anlayışına götürmüştür. Bazı düşünürler ahlâkı psikolojik temelde ele almaya çalışmışlardır. Bazıları da biyoloji, hatta fizyolojiyi temel alarak bir “up ahlâkı” oluşturmaya yönelmişlerdir. Bunlar geçerli bir ahlâk sisteminin ancak “insan tabiatını” oluşturan psiko-biyolojik eğilimlerle ilgili bilgiler üstüne kurulacağını ileri sürmüşlerdir.

Diğer bazıları ise laik veya dinî ahlâk alanındaki “Yüce Düzen” ideali ahlâkına, pozitif bir ahlâk araştırmasını koyarak hem ahlâkı temellendirmek istemişler, hem de aşkın ahlâk teorisinin yetersizliklerine dikkat çekmeye çalışmışlardır.

Buna karşılık, bazı düşünürler bilimin getirdiği yararları kabul etmekle beraber, onun daha fazla kötülöklere de neden olduğuna ve bilimin getirdiği en büyük tehlikenin maddî araçların insan ruhundaki inkişafı veya “açılımı” nisbetinden daha çok artmasına dikkat çekerek eleştiride bulunurlar. Ahlâk normunda yükümlölük bulunduğı halde, bilimde yükümlölük yoktur. Çünkü bilim “olan” ile ahlâk ise “olması gereken” ile ilgilidir. (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:I/12-13).

c. Formel Ahlâk Teorisi: Bu ahlâk teorisinin en tipik örneğı Kant ahlâkıdır. Kant’ın ahlâk felsefesinin temel kavramları şunlardır: (1) İyi isteme (veya irade), (2) ödev, (3) ahlâk yasası veya buyruğı (kategorik emperatif) ve (4) özgürlük (irade özgürlüğü, ahlâkî özerklik).

İyi isteme, doğrudan ve kendiliğinden iyi ve mutlak değeri olan “dünyada, dünyanın dışında bile iyi bir istemden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey”dir. İyi istemeyi belirleyen, aydınlatan ve açıklayan “ödev” kavramıdır. Kant iyi istemenin ödevle bağlantısında insanın eylemlerini şöyle sınıflandırır: “Ödevle aykırı olanlar, ödevle uygun olanlar (eğilimden çıkan, ödevden çıkan). Ödev ve bununla ilgili olarak erdem, ahlâklılık ve iyi idelerinin deneyden bağımsız olarak a priori gerçeklikleri vardır. Ödev idesinin deneyden bağımsız a priori geçerli oluşu ahlâk yasası varsayımına dayanır ki, Kant’a göre ahlâk yasası “aklın bir faktumu (olgusu)”dur. Ayrıca ahlâkî isteme eğilimlerden gelen ve mutluluğına erişmeye çabalayan bir istemeden temelde ve ilke olarak bütünüyle başkadır. Çünkü ahlâkî isteme, yasa düşüncesiyle belirlenmiştir. Yani duygulara, eğilimlere bakmaksızın sadece “ödev” olarak vardır ve öyle yaşanır ki ödevin severek yapılmasıyla, yasaya saygıdan dolayı yapılması önemli değildir. Çünkü ahlâk yasası dolaysız olarak istemeyi belirler. (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:I/13).

Ödev kavramı nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak yani maksimleri bakımından ise -istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak- yasaya saygı ister. Ahlâk Yasası (kategorik emperatif) kişiliğın özerklik (otonomi), evrensellik ve insan kişiliğine saygı ilkeleriyle iç içedir. İçimizde bulunan ahlâkî buyruk (yasa) kayıtsız, şartsız ve mutlaktır. Bu dünyada şarta bağılı olmayan, iyi olan tek şey, iyi niyettir, yani kendi çıkarımızı gözetmeden ahlâk yasasını izleme istemidir. Kant’ın ödev ahlâkı ya da ödevle uygun davranışı şart koşan formel (biçimsel) ahlâkı, Konfüçyüs

ahlâkıyla da ilişkili sayılabilir (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:I/13-14).

d. Personalist Değer Ahlâkı: Daha çok Max Scheler, belli oranda Hartmann'ın ahlâk görüşleri personalist ahlâk içinde sayılır. Scheler ahlâk felsefesini muhtevallı değerler ahlâkı şeklinde ortaya koyarken, Kant'ın formel ahlâkı (ödev ahlâkı)'nın da eksikliğine dikkat çekmiş olmaktadır. Ayrıca Scheler XX. yüzyılın relativist anlayışına karşı ahlâkın mutlak şart-sız oluşunu belirterek "Değerler Ahlâk"ını bu temele oturtmak ister. Felsefesinde ve ahlâk anlayışında kişi önemli yer tutar. Ne sadece dış ve iç algı, ne bilme ve isteme eylemi, ne de kendi üzerinde bilinç, tek başlarına kişiyi oluşturabilirler. Kişi doğrudan doğruya olabilecek bütün eylem çeşitlerini kapsayan bir birliktir, "çeşitli eylemlerin somut bir varlık-birliğidir", "yaşantıların birlikle yaşanılmış birliğidir." Kişi eylemlerini birlikte gerçekleştirdiğinde anlaşılır ki, bu da ancak sevgi içinde olur, ancak sevgi kişinin öz varlığını ortaya koyabilir. İnsanı nesne boyutuna indirgediğimizde, kişiliğini de ortadan kaldırmış oluruz. Bu bakımdan ahlâki değerler kişinin salt sevgi eyleminde ortaya çıkarlar, dolayısıyla kişinin ahlâki değerini, kişiyle sevgi eylemini birlikte gerçekleştirmekle, onun sevdiği şeyi birlikte sevmekle kavrayabiliriz. Ona göre, tüm insanları kişi olarak kabul etmek mümkün olmaz. Ahlâki bir kişiyi oluşturan dört unsurun bir arada bulunması gerekir: (1) "Normal olma", (2) "ergin olma", (3) "kendisi ve bedeni üzerinde egemen olma" ve (4) "sorumluluk". (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:I/14).

Platon felsefesinin temel olarak ideal dünya-reel dünya ayrımını yapan Hartman'a göre bu ayrılığı giderecek varlık, insandır. İnsan ise, duyarlık dünyasıyla özgürlük dünyasını bağdaştırabilir. Ahlâk felsefesini bu bağlamda kuran Hartmann, değişmez, öncesiz-sonrasız bir ahlâki değerler alanı kabul eder ki, en yüce değerler ahlâki değerlerdir. Bir eylemin ahlâki sayılabilmesi için iki şartın bulunması gerekir: (1) Eylem özgürce yapılmalı ve (2) eylemde en yüksek değerler aşağı değerlere üstün tutulabilmelidir. Böylece ahlâki bakımdan eylemde bulunmak, daha iyiye (yüceye) karar vermek demektir (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:I/14).

7.2. İslâm Ahlâk Nazariyeleri

İslâm'da ahlâkın mahiyeti ve niteliği Kur'an-ı Kerim'in hükümlerinde açıkça yer almaktadır. Bu nedenle "İslâm ahlâkı" deyince "Kur'an ahlâkı" anlaşılır. Gerçekte Hz. Ayşe'nin rivayet ettiği bir hadiste "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ahlâkının Kur'an ahlâkı" olduğu belirtilmiştir (Müslim, "Müsfirîn", 139). Bu bakımdan İslâm ahlâkının teorik yönü Kur'an'da (aynı zamanda hadislerde), tam uygulanma örneği de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ahlâki

şahsiyetinde somutlaşmaktadır. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) “*Ben ancak ahlâkî faziletleri tamamlamak için gönderildim*” (Muvatta, “Hüsnü’l-hulk”, 8) buyurarak İslâm’da ahlâkın önemine işaret etmişlerdir.

İslâm’da ahlâk edeb, terbiye ve ahlâkî güzellikleri kazanıp kötülüklerden kaçınarak nefsin temizlenmesine (*tezkiye*) ait davranışları ifade eden bir terimdir. Bu, dinin öngördüğü iyi bir kul olma esasını da güçlendirmektedir. Dolayısıyla insan her şeyden önce nefsini terbiye etmeli, ona karşı olan görevlerini yerine getirmelidir. Bu da nefsi koruma ve yüceltmedir, yani insanın her türlü maddî ve manevî kötülüklerden korunması yanında; ikinci olarak, koruduğu bu nefsini geliştirmek, olgunlaştırmak ve yüceltmektir. Bir başka deyişle İslâm’da ahlâkın konusu nefis kabul edilmekte, bu da insanın maddî ve manevî yönünü, yani beden ve ruhunu ilgilendirmektedir. Böylece insanın beden ve ruh yönünden terbiye edilmesi, ahlâkın öngördüğü bir kişiliği kazanması amaçlanmaktadır. Nitekim ahlâk alanında ortaya konulan eserlere “Kitâbü’l-âdâb”, “Tehzîbü’l-ahlâk” veya “Mekârimü’l-ahlâk” isimlerinden birinin konulması gelenek olmuştur. Bu anlamda ilk ahlâk kitaplarına Abdullah İbn Mukaffa’nın (723-759) Sanskritçe’den çevirdiği *Kelile ve Dimne* ile Abdullah İbn Mübarek’in *Kitâbü ‘z-zühd*’ü örnek olarak verilebilir.

Hadis ve hukuk âlimlerinin yazdıkları ahlâk kitaplarında genel olarak Kur’ân ve sünnette belirtilen ahlâkî emirler ve kuralların şerh edilmesi ve açıklanması esastır. Allah’ın yüceliği, ihsan ettiği nimetlerin büyüklüğü karşısında hamd edilmesi, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bağlılık yanında insanın bizzat kendisine, nefsine, ailesine, çocuklarına, din kardeşlerine, öteki insanlara vb. karşı görevleri belirtilir. Nefsin (maddî ve manevî yönden) güzelleştirilmesi konusunda mümin ya da genel olarak insanların yücelmesi, akli bakımdan olgunlaşması amaç olarak gösterilmektedir. Ayrıca buna paralel olarak, özellikle ruhun erdemle güzelleştirilmesi kapsamında *sebat ve metanet*, *nefsine hâkim olma*, *şecaat veya cesaret*, *tevazu ve vakar*, *şeref ve haysiyet (izzet-i nefis)* *hilm*, *edeb ve hayâ*, *doğruluk ve dürüstlük*, *ıffet*, *sabır*, *cömertlik* gibi nitelikleri sayılmıştır. Bu niteliklerin karşısı olan *yalan*, *hiyanet*, *karıştırmacılık*, *bozgunculuk*, *utanmazlık*, *şerefsiz ve haysiyetsiz bir hayat yaşamak*, *sabırsızlık*, *cimrilik*, *korkaklık* gibi hususlar erdemsizliğe götüren nitelikler olarak tanımlanır ve açıklanır. (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:1/14-15)

Öte yandan düşünce bakımından ahlâkın açıklanması ve yorumlanması-
nı yapmaya çalışan müslüman düşünürlerin ahlâk görüşleri ahlâkın metafizik, psikoloji ve siyaset gibi alanlarla ilişkisini belirleme bakımından önemlidir.

İslâm ahlâkı, kaynağı bakımından yazılı geleneğe dayanır. Bu nedenle zengin bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Kur'ân, sünnet ve tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, siyer gibi ilgili disiplinler alanına giren kitaplar başta olmak üzere, doğrudan ahlâkı konu edinen eserler, İslâm'ın erken zamanlarından günümüze kadar yazılagelmiştir: Abdullah b. Mübarek'in *Kitâbü'z-zühud ve'r-rekâik*'i, Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'i, Mâverî'nin *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*'i, İbn Hazm'ın *İlmü'l-ahlâk* (ya da *Risâletü'l-ahlâk*)'ı, Muhâsibî'nin *er-Riâye*'si, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*'u, Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i, Muhammed İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-â'râk*'ı, Nâsiruddin et-Tûsî'nin, *Ahlâk-ı Nâsirî*'si ve dolaylı olarak Farâbî'nin, İbn Sînâ'nın, İhvân-ı Safâ'nın risaleleri örnek olarak kaydedilebilir. Ayrıca yaygın bir okuyucuya hitap eden eserler arasında İbn Miskeveyh, Gazâlî ve Tûsî'nin eserlerinin etki alanında değerlendirilen Adudiddin el-İcî'nin *Ahlâk-ı Adudî*'si, Celâlüddin Devânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si, Feridüddin Attar'ın *Pendname*'si, Sâdî'nin *Bostan*'ı da hatırdâ tutulmalıdır. (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:I/15-16)

Türkiye'de Meşrutiyet ve sonrasında yayımlanan ahlâkı konuedinen eserler arasında Muslihiddin Âdil Bey'in *Ma'lûmât-ı Ahlâkiyye ve Medeniyye*'si, Mustafa Namık'ın *Ahlâk*'ı, Ali Seyyidi Bey'in *Ahlâk-ı Dînî*'si, Hüseyin Remzi Bey'in *Ahlâk-ı Hamîde*'si, İzmirli İsmail Hakkı'nın *İlm-i Ahlâk*'ı, Ahmed Naim Bey'in *İslâm Ahlâkının Esasları*, Ahmed Hamdi Akseki'nin *Ahlâk Dersleri*, Ömer Nasuhi Bilmen'in *Yüksek İslâm Ahlâkı*, Mehmed Zahid Kotku'nun *Tasavvufi Ahlâk* (5 cilt)'ı ve Mehmet Ali Aynî'nin *Ahlâk Dersleri*'ni sayabiliriz (Kılıçoğlu, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*-1990:I/16).

Bu kısa girişten sonra İslâm ahlâk nazariyelerini biraz daha yakından inceleyebiliriz.

İslâm kültüründe gelişen nazariyeler bakımından ahlâkî miras üç grupta ele alınabilir: Tasavvufi ahlâk, felsefi ahlâk ve gelenekçi ahlâk.

a. Tasavvufi Ahlâk: Tasavvufi ahlâkın temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir: Yaratılanı yaratandan ötürü sevmek, nefsin kötü arzularını dizginlemek, ihtiyaçlarını asgariye indirmek, dünyanın ruhu alçaltan yönlerine değer vermemek, zühud, riyazet, ferâgat, fedakârlık, her türlü sıkıntı ve ıstırap karşısında tam bir tevekkül ve rıza ile Allah'ın mutlak iradesine teslim olmak, gerçeğin bilgisine (*marifet*) tam bir kalb ve ruh tasfiyesi ve ahlâk güzelliği ile ulaşılabileceğine inanmak, şahsî, ailevî ve millî benliği, hatta ümmet benliğini aşarak bütün insanlığı kucaklayan bir sevgi zenginliğine ulaşmak (Çağrı, 1985:72).

Tasavvufi ahlâkı temsil edenlerin başında Haris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) gelir. Onun yukarıda da zikredilen *er-Riâye* adlı eserinde önerdiği ahlâk “ilâhî otorite”ye dayanır. Bu otorite karşısında devlet reisi ile halk arasında bir fark yoktur. Onun ahlâk anlayışında “takvâ” önemli bir yer tutar. Nefis muhasebesine büyük önem atfeder. Ebu Talib el-Mekkî ve Kuşeyrî de tasavvufi ahlâkı temsil eden mutasavvıflardandır. (Tümsek, 2004:18-19). Gelenekçi ahlâk ile tasavvufi ahlâkı birleştiren Gazâlî’nin de bu grupta değerlendirilmesi yerinde olur. Zira o tasavvufun temeline Kur’ân ve sünneti yerleştirmiştir. Ayrıca Osmanlı döneminden *Müzekkî’n-nüfûs* müellifi Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70) ve *Ahlâk-ı Kirâm* adlı eserin yazarı Muhyî-i Gülşenî (ö. 1606) örnek olarak zikredilebilir.

b. Felsefî Ahlâk: İslâm filozofları felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi ahlâk alanında da önemli çalışmalar yapmış ve eserler vermişlerdir. İslâm ahlâk felsefesi nazari ve metotlu bir çalışmadır. Başlıca konuları şunlardır: İlmu’n-nefs veya marifetü’n-nefs, ahlâkın değişim değişmeyeceği konusu, irade, hürriyet, hayır ve şer, fazilet ve reziletler. İslâm ahlâkçılarının fazilet anlayışında daha çok Aristo’nun itidal görüşü hâkimdir. Grek düşüncesindeki hikmet, şecaat, iffet ve adâlet erdemleri bütün İslâm ahlâkçılarında dört temel fazilet olarak sıralanır.

371

İslâm filozoflarından “Allah için düşündüğümüz niteliklere (hikmet, güç, adalet, hayır, güzellik ve gerçeklik gibi) insan da gücü nisbetinde nefsi-ni eğiterek hâkim, âdil, cömert, hayırlı, gerçeği ve güzeli seçen bir varlık olarak sahip olabilir” diyen Kindî (ö. 260/873), *et-Tıbbü’r-rûhânî* adlı bir ahlâk kitabı yazan Ebu Bekr b. Zekeriyâ er-Râzî (ö. 925 veya 932), *Tahsilü’s-saâde* ve *et-Tenbîh alâ sebili’s-saâde* gibi ahlâka dair eserler kaleme alan Fârâbî (ö. 330/950), *Tehzibü’l-ahlâk* isimli eserin müellifi İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), ahlâka dair İlmu’l-ahlâk adlı müstakil bir risale yazan İbn Sina (ö. 428/1037) ve felsefesinin asıl gayesini aydınlar ve filozoflar ahlâkı kurmak olan İhvân-ı Safa bu grupta yer alır.

c. Gelenekçi Ahlâk: Bu grupta yer alan ahlâkçılar, Kur’ân ve sünneti esas almakla birlikte tasavvufi ve felsefî anlayışı da benimserler ve böylece İslâm ahlâkını bütüncül bir yaklaşımla ele alırlar. *Edebü’l-dünya ve’l-dîn* adlı eserin müellifi İmâm Mâverdî (ö. 450/1058), *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserin yazarı Nâsiruddin Tûsî (ö. 672/1274), *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserin müellifi Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502), *Ahlâk-ı Mansûrî* olarak tanınan ahlâk kitabının yazarı Gıyâseddin Mansûr (ö. 948/1541-42) ve *Ahlâk-ı Adudiyye*’nin müellifi Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355) bu grupta yer alan ahlâkçılardır (Tümsek, 2004:18-19).

7.3. Tasavvufî Ahlâk

İslâm'ın ilk dönemlerinde tasavvuf terimi bulunmamakla birlikte bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) ölçülü bir zühd hayatı yaşamış, çevresindekileri de bu hayata özendirmiştir. Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) arpa ekmeğiyle karını doyurmadan bu dünyadan göçtüğünü söyler (Buhârî, "Et'ime", 23; Müslim, "Zühd", 22; Müsned, V, 233, 260, 267). Esasen dünyanın geçiciliği, asıl ve ebedî hayatın ölüm sonrasında başlayacağı şeklindeki İslâmî inancının mantıkî sonucu olarak bu hayatın fânî hazlalarının ihtiyaçtan fazlasına önem vermek anlamsızdı. Kur'ân-ı Kerîm İslâm mücahitlerine fetihler sayesinde pek çok ganimet elde edeceklerini bildirilmekteyse de (el-Fetih, 48/19-20) Allah nezdinde (âhirette) daha çok ganimet bulunduğunu hatırlatmaktadır (en-Nisâ, 4/94). Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.), inanan ve hayırlı işler (*a'mâl-i sâliha*) yapanların âhirette nail olacakları mutluluk, kötülük işleyenlerin uğrayacakları bedbahtlık hakkındaki açıklamaları, müslümanlarda duyarlı bir dinî ve ahlâkî şuurun gelişmesine yol açtı. Bununla birlikte Resûlullah'ın irtihalinden sonra sahabe ve Emevîler dönemlerinde baş gösteren iç savaşlar, siyasi gruplar arasındaki çekişmeler, bazı yöneticilerin haksız tasarrufları, asr-ı saadetteki *takva*, *zühd*, *tevekkül*, *kanaatkârlık*, *fedakârlık* gibi ahlâkî erdemlere dayalı hayat anlayışının yerini servet, debdebe ve gösteriş tutkularının alması gibi olumsuz gelişmeler, başta Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ûd, Selmân-ı Fârisî, Huzeyfe b. Yemân ve Ebû'd-Derdâ gibi sahâbîler olmak üzere, zâhidâne bir ahlâka eğilimli olanlar arasında ciddi hoşnutsuzluklara neden oldu. İbn Haldun zühde yönelmek, halktan uzak durmak ve ibadete ağırlık vermekle tanınan bu insanların hicrî II. yüzyıldan itibaren *sûfiyye* ve *mutasavvife* diye anılmaya başladığını söyler (İbn Haldun, 1401:III, 1097-1098). Zühd kelimesi ise "Dünyadan yüz çevirme" anlamında ve belli bir kesimin hayat üslûbunu ifade etmek üzere ilk defa Hasan-ı Basrî tarafından kullanıldı (Neşşâr, 1978:III,62). Bu sebeple genellikle Hasan-ı Basrî tasavvufun kurucusu sayılır. Nitekim mevcut yönetimden, ahlâkî ve içtimâî durumdan memnun olmayan bu zâhidler onun çevresinde toplanmışlar; bunlara "Zühd ve takvalarından dolayı halktan ayrılanlar, makam ve servet gibi dünyevî ikballer karşısında zühdü seçenler" anlamında *mu'tezile* denilmiştir. Bu isimlendirme kelâmî mezhep olarak ortaya çıkan *Mutezile* ile karıştırılmamalıdır. Zira bunlar *zühhdâd*, *ubbâd*, *bekkâûn* gibi değişik zümreler oluşurdular. Tasavvuf terimiye hicrî II. yüzyıl sonları ile III. yüzyıl başında yaygınlaşmaya başladı (Neşşâr, 1978:III,30).

Bundan sonraki gelişmeler genellikle iki koldan olmuştur. Bir kol dinî ve ahlâkî hükümleri tam bir bağlılıkla benimserken başka bir kol, bütün ahlâk

kurallarını aşmadıkça, başka bir deyişle iyi ve kötü ikiliğini ortadan kaldırmadıkça tam tevhide ulaşamayacağını ve gerçek sûfi olunamayacağını ileri sürer. Genellikle “Sünnî tasavvuf” diye adlandırılan ilk anlayışta olanlar Hz. Peygamber’i (s.a.v.) en yüksek ahlâk örneği sayar ve onun ahlâkını en titiz şekilde uygulayanların *sûfiler* olduğunu belirtirler (Sühreverdî, 1966:130,149,151). Ayrıca Sünnî tasavvuf kaynaklarında başta Hulefâ-i Râşidîn olmak üzere çoğu ehl-i Suffe’den olan birçok sahâbî zühud ve tasavvuf yolunun öncüleri olarak gösterilir. Abdullah b. Mübârek’in *Kitâbü’z-Zühud*’ü, Muhâsibî’nin *er-Ri’âye li-hukûkullâh*’ı, Kelâbâzî’nin *et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*’u, Ebû Tâlib el-Mekki’nin *Kütü’l-kulûb*’u, Serrâc’ın *el-Lüma*’ı, Kuşeyrî’nin *er-Risâle*’si, Hücvîri’nin *Keşfü’l-mahcûb*’u, Gazâlî’nin *İhyâ*’sı, Sühreverdî’nin *‘Avârifü’l-ma’ârif*’i gibi büyük ölçüde ehlisünnet çizgisini takip eden eserlerde bir yandan “Kalbin amelleri” (*a’-mâlû’l-kalb*) denilen *takva*, *vera*, *niyet*, *ihlâs* gibi dinî ahlâkî erdemlerin önemi üzerinde ısrarla durulmuş, bu erdemleri ihmal ettikleri gerekçesiyle fukaha ve kelâmcılar gibi “zâhir âlimleri” şiddetle eleştirilmiş, diğer yandan tasavvuf, dervişlik, melâmet gibi kisveler altında din ve ahlâk kanunlarıyla bunların uygulamalarını (*a’-mâl-i cevârih*) hafife alan sözde sûfilere de (*müstasvife*) ağır tenkitler yöneltilmiştir.

373

Hemen bütün sünnî mutasavvıflar, tasavvufî hayatta ibadet ve zikir gibi taabbüdî faaliyetler kadar ahlâkî faaliyet ve faziletlerin de önemli olduğunu belirtmişlerdir. Birçok mutasavvıf, daha tasavvuf teriminin tarifinde onun ahlâkla ilişkisini göstermişlerdir. Nitekim Ebû’l-Hasan en-Nûrî’ye göre, “*Tasavvuf ne birtakım merasimler ne de bir bilgi yığındır; aksine tasavvuf yalnızca ahlâktır*”. Aynı sûfi tasavvufun hürriyet, fütüvvet, dünya gâilelerinden sıyrılmak ve cömertlik erdemlerinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Tasavvufu kısaca “hüsnü’l-hulk” veya “el-ahlâku’r-radiyye” şeklinde tarif edenler de olmuştur (Hücvîri, 1980:237-239; Herevî, 1908:23). Hasan-ı Basrî, takva ehlinin doğru sözlülük, ahde bağlılık, sıla-i rahim, yoksullara merhamet, gurur ve kibirden arınmışlık, insanlarla iyi geçinme, güzel huy gibi ahlâkî faziletlerle tanınabileceğini belirtmiştir (Ebû Nuaym, 1974:II,143). Sünnî tasavvuf edebiyatının en gelişmiş örneklerinden olan Sühreverdî’nin *Avârifü’l-ma’ârif*’inde de (Ebû Nuaym, 1974:II,151) sûfilerin başlıca ahlâkî erdemleri tamamen geleneksel İslâm ahlâkî ölçüleri içinde sıralanmıştır.

Hücvîri’nin de kaydettiği gibi (Hücvîri, 1980:II/427) tasavvufun ileri gelenlerine göre hem dinin hem de aklın reddettiği bütün kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağı nefistir. Tasavvuf ahlâkında çoğunlukla insanın manevî benliğinin yüksek tarafını temsil eden ruh meleğe, nefis ise şeytana

benzetilir. Bu yüzden ahlâkî fenalıklar ancak riyazet ve mücâhedeye koyularak nefsin kötü eğilimlerini kırmak ve onu kötü huylardan arındırmak suretiyle önlenabilir. Gazâlî, “İnsan ihtiraslarıyla savaşı, nefsinin bunların baskısından korur ve bu suretle meleklerin ahlâkına benzer huylar kazanırsa kalbi meleklerin evi haline gelir” (Gazâlî, 1939:III/27) der. Hücvîrî de nefsin isteklerine karşı koymayı bütün ibadetlerin başı ve ahlâkî çabalalarının en değerlisi olarak görür (Hücvîrî, 1980:427).

Tasavvuf ahlâkında nefse karşı verilmesi öngörülen bu savaş, bir nevi iradeyi hür kılma, insanın ahlâkî mükemmelliğe ulaşmasını ve Allah’a yaklaşmasını önleyen bedenî ve dünyevî tutkuların bağımlılığından kurtulma mücadelesidir. Bu açıdan tasavvuf ahlâkında hürriyetin büyük bir değeri vardır. Mutasavvıflar, insanın şuurunu meşgul eden Allah’tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı ilkesinden hareketle cennet nimetlerini arzulamayı bile gerçek hürriyete aykırı görmüşlerdir (Kuşeyrî, 1974:II/461). Kuşeyrî’ye göre hürriyet, kulun üzerinde Allah’tan başka hiçbir şeyin etkili olmamasıdır. Gerçek hürriyet tam kulluktur (Kuşeyrî, 1974:II/460-461). İbrahim b. Edhem ise hürriyeti, ölmeden önce dünyadan çıkmak şeklinde açıklamıştır (Kuşeyrî, 1974:II/463). Tasavvufî kaynaklar, büyük sûfilerin böyle bir hürriyete kavuşmak için verdikleri mücadeleleri anlatan hâtıra ve menkıbelerle doludur. Esasen tasavvuftaki “Fakr makamı” hürriyeti de kapsar. Çünkü fakr, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından ziyade hiçbir şeyin insana sahip olamaması demektir. Buna göre hürriyet, felsefe ve kelâmda ele alındığı şekliyle ahlâkın hareket noktası değil gayesidir. Bu sebeple hürriyet ulaşılması zor bir makamdır. Tasavvufî sülûkün başlangıcında irade varsa da hürriyet yoktur. Mürid, mürşidin delaletiyle seyr u sülûk sırasında verdiği şiddetli bir mücadele sayesinde dünya ve nefis bağlarından kurtularak hürriyetini kazanır. Felsefe teorik, tasavvuf pratiktir; bu yüzden filozof akıl ile sûfî irade ile yol alır ve sonunda hem marifete hem de hürriyete ulaşır. Şu kadar var ki, tasavvufî anlayışa göre insanın iradesi daima Allah’ın iradesine bağımlıdır. Hatta bu açıdan sûfinin kendi iradesinden söz etmesi bile tasavvufî edeple bağdaşmaz. Hücvîrî “*Tevhid ehli sözüyle cebri, ameliyle kaderi (hürriyetçi) olandır*” derken bu ikilemi anlatmak istemiştir (Hücvîrî, 1980:211).

Kelâbâzî bütün mutasavvıfların insanlara gerçek anlamda fiiller isnat ettiklerini, insanların, kendi kazançları (iktisab) olan bu fiilleri isteme (irade) ve seçme (ihtiyar) imkânına sahip oldukları, cebir veya zorlama (istikrah) altında bulunmadıkları görüşünde birleştiklerini belirtmişse de (Kelâbâzî, 1992:64) bu açıklamayı ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira bu müelliften önce ve sonra birçok mutasavvıfın teorik olarak kesin bir cebir

anlayışını savunduğu bilinmektedir. Gerçekte bu anlayış tasavvuftaki tevhid ve tevekkül ilkelerinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Cüneyd-i Bağdadî tevhidî "*Tevhid öyle bir manadır ki onda şekiller (rûsûm) yok olur, ilimler kaybolur, Allah Teâlâ ezeldaki gibi olur*" şeklinde tarif etmiştir (Kuşeyrî, 1974:II/583). Zünnûn-ı Mısırî'ye göre tevhid ve tevekkül, öncelikle Allah'tan başka tanrılar edinmeyi, ikinci olarak da O'ndan başka sebepler göstermeyi imkânsız kılar (Gazâlî, 1939:IV/264.). Esasen ilk anlamdaki tevhid, Herevî'nin deyişiyle "Avâmın tevhidî", ikincisi ise "Havâssın tevhidî"dir (1908:51). Mutasavvıflar, insanın fiillerini kendisinin yarattığı şeklindeki görüşü dinlemeye bile tahammül edemezler. Nitekim Kuşeyrî'nin bildirdiğine göre (Kuşeyrî, 1972:I/78) Haris el-Muhâsibî, babası Kaderiyye'den olduğu için ondan kalan mirası kabul etmemiştir. Cebir anlayışının ahlâkî sorumsuzluğa yol açacağından kaygılanan hatta bu eğilimde olanlar bulunduğunu bildiren sünnî mutasavvıflar, Eş'ariyye'nin ılımlı cebir (*cebr-i mutavassut*) anlayışını çıkar yol olarak görmüşlerdir. Nitekim Gazâlî *İhyau ulûmi'd-dîn*'in "Tövbe", "Tevhid ve Tevekkül" bölümlerinde bu kavramların tasavvufî açıklamalarını yaparken mutlak bir cebre düşmemek için hayli zorlanmıştır. Nihayet Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin hürriyet konusundaki görüşlerini, körlerin el yordamıyla tanımaya çalıştıkları fili tarif etmelerine benzeten Gazâlî, irade ve hürriyet (*ihitiyar*) konusunun "Kader sırrı"na girdiğini ve ancak mükâşefe ilmine sahip olanların bu problemi aşabileceklerini belirterek bir bakıma agnostisizme varmıştır (Gazâlî, 1939:IV/5-7, 247-248, 254-259.).

Gerek tasavvufta hâkim olan cebir anlayışı, gerekse şeriat ve zahirin yanında varlığı benimsenen hakikat ve bâtın anlayışı, hiçbir zaman gerçek sûfîleri ahlâkî ve dinî gevşekliliğe sürüklememiş, aksine bunlar dinin farz kıldıkları yanında gönüllü ibadet ve iyilik yapmaya da büyük önem vermişlerdir. Hücvîrî'nin de belirttiği gibi, bu zümreye göre bir kimsenin malını sayıp dökerek 200 dirheme 5 dirhem hesabıyla zekât vermesi cömertlik değildir; asıl cömert, elinde ne varsa Allah yolunda harcadığı için zekât vermesine gerek kalmayan sûfidir (Hücvîrî, 1980:557).

Hakikat ve bâtın, gerçek sûfî için ibadet ve başka iyiliklerde gözetilmesi gereken ahlâkî özdür. Bu sebeple başlıca tasavvufî kaynaklarda ibadetlerin zahirî veya fikhî şart ve rükünleri yanında niyet, ihlâs, huşû, takva gibi kalb amellerine (*a'mâlü'l-kalb*) ve ibadetlerin ahlâk üzerinde göstermesi beklenen müsbet tesirlere de geniş yer verilmiştir (Çağrıncı, *DİA-II/6-9*).

Sûfîlerin ahlâk anlayışlarını kısaca ifade ettikten sonra şimdi bazı ahlâkî kavramlar üzerinde durabiliriz.

8. Ahlâkî Bazı Kavramlar

8.1. Edeb

Himmet Konur

Edeb insanın söz, fiil ve davranışlarını belli bir ölçü, düzen ve ahenk içinde ortaya koymasısıdır. Kişinin amelleri edebe uygun olduğu takdirde makbul olur. Aksi hâlde hayır ve iyilik maksadıyla yapılsalar bile boşa gider. Bu nedenle edeb iyi, güzel ve hayırlı işlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Davranışların ahlâkî nitelik kazanması için iyi niyet ve amacın yanında doğru araç, yani nasıl yapıldığı da önemlidir. İbn Atâ: “*Edeb, ameli güzelleştiren hususlar üzerinde durmaktır.*” der. (Kuşeyrî, 1991:457)

Edebe uygun hareket etmeyen kimselerin söz ve davranışları kaba-saba ve kırıcı olur. Kaş yapayım derken göz çıkarırlar. Neyi, nerede, nasıl söyleyeceklerini veya yapacaklarını bilemedikleri için iyilik ve hayır teşebbüsleri sonuçsuz kalır. Bir kimseyi bir yanlışından dolayı uyarmaya kalksalar kalbini kırarlar, birine yardımcı olmaya çalışsalar mahcup ederler... Bütün bunların belli bir edeb dairesinde yapılması gerekir.

İslâm bir edeb dinidir, edebi olmayanın dini de eksik sayılır. Gerek Kur’ân-ı Kerîm gerekse Hz. Peygamber’in hayatı ve sözleri baştanbaşa bir edeb timsalidir. Eve girerken, yolda yürürken, insanlara yardım ederken, sadaka verirken, irşâd ve tebliğ ederken, selâmlaşırken, kısacası hayatın her anında nasıl davranılması gerektiği ile ilgili pek çok örnek ve ölçü bulunmaktadır.

Edeb, Allahu Teâlâ’nın, Hz. Peygamber’e en güzel ikramlarından biridir. Hz. Peygamber her bakımdan olduğu gibi dil ve üslup bakımından da kavminin en güzeli idi. Hz. Ebu Bekir’in “Sana bu edebî gücü kim verdi?” sorusuna “Beni Rabbim edeblendirdi, edebimi de güzel yaptı” diye cevap vermişti. (Suyûtî, I, 25)

Ebu Hafs Haddâd’a göre, “*Tasavvuf tümüyle edebdir.*” (Hucvîrî, 1982:122)

Süfîler tasavvuf için ahlâkî, ahlâk için de edebi vazgeçilmez görmüşlerdir. Onlara göre edeb, bütün iyi ve güzel işlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Edebli insan her türlü hayır ve meziyetleri şahsında toplayan kimse demektir. Ameller edeb sayesinde güzelleşir. Yalnız edeb sahibi olanlar, Allah’ın muhabbetine layık hâlde gelir. Edebli olmayanlar O’na kavuşamaz.

Edeb insanın içindeki iyiliklerin ve güzelliklerin dışa yansımasıdır. Ebu Hafs, Bağdat’a geldiği zaman Cüneyd ona: “*Mürîdlerini padişahların (askerlerine talim yaptırdıkları şekilde) terbiye etmişsin*” der. Ebu Hafs, Cüneyd’e şu cevabı verir: “*Zâhîrdeki güzel edeb, bâtındaki güzel edebin unvânı ve aynasıdır*”. (Kuşeyrî, 1991:458) Yani insanın içi, duygu ve dü-

şünceleri güzel ise dışı, hâl ve hareketleri de güzel olur. İçten gelmeyen güzel davranışları, zorlamayla uzun müddet devam ettirebilmek hem zordur hem de ahlâkî değildir.

Edebe verilen bu önem dolayısıyla tasavvuf kültüründe hemen her fırsatta edebi hatırlatma yoluna gidilmiştir. Tasavvufi mekânların duvarları, hat üstatlarının elinde çeşitli istiflere bürünen “*Edeb yâ hû*” levhaları ile süslenmiştir. Gözümüzü ve gönümüzü aydınlatan bu levhalar zamanla tasavvufi mekânların haricine de taşmış ve herkesi edebe davet eder olmuştur. Bunlardan bir tanesi Mevlevî sikkesini sembolize etmekte olup sikkenin çevresinde de şu beyit yer almaktadır:

*Ehl-i irfân arasında aradım kıldım taleb
Her hünere makbûl imiş illâ edeb illâ edeb*

İrfan sahibi kişiler arasında en çok kabul gören ve değer verilen şeyin ne olduğunu arayan şâir, her hünere değer verilmeyle birlikte edebın hepsinden üstün tutulduğunu söylemiştir. (Demirci, 2005:113-115)

“Tarikat adâbının her kademesinde edeb ön plandadır. Sûfî, canlı olsun, cansız olsun -ki onlara göre her yaratılmışın canı olduğu farz edilir- her şeye ve herkese karşı edebini korumak zorundadır. Kapının çarpılmadan yavaşça örtülmesi bir edebdir. “Kapıyı kapat” denilemez. (Allah kimsenin kapısını kapatmasın); belki kapıyı ört, yahut sırıla denilebilir. “Lambayı (mumu, ışığı) söndür” denilemez. (Allah kimsenin ışığını söndürmesin); lambayı dinlendir, denilir. Kezâ lamba yakılmaz, ancak uyandırılabilir. Birisi konuşurken sözünü kesmek, gizli konuşmak, mecliste fısıltı ile lakırtı etmek, işaret ve işmâr etmek vs. hep edebe aykırı davranışlardır. Gezerken yere, ayağın sesi duyulmayacak derecede yumuşak basılmalıdır. Kapıdan çıkılırken arkasını dönmek edepsizliktir. Kapı eşiğindeki ayakkabılar dışarıya değil, (zira bunun manası “git, bir daha gelme” demektir.), içeriye doğru çevrilir. Uyuyan birini uyandırmak için onu sarsmak, yahut adını ünlemek abestir. Bunun yerine yastığına parmak uçlarıyla vurulup hafif sesle “âgâh ol erenler!” denilir. Uyuyan kişinin de yataktan kalkarken yastığını öptüp yorganı ile görüşmesi (görüşmek, tasavvuf tabirâtındandır ve öpmek, yahut öpermiş gibi dudağı değdirmek manalarına gelir) bir edeb kaidesidir. Bir şey alınıp verilirken kezâ aynı kaide geçerlidir.” (Pala, 1999:102)

8.2. Mûsâmaha

Himmet Konur

Sözlükte “kolaylık göstermek, yumuşak davranmak, hatayı görmezlikten gelmek” anlamındaki *mûsâmaha* kelimesi, aynı kökten gelen “tesâmuh” ve “semâha” ile birlikte ahlâk terimi olarak insanlara yükümlülükler ko-

nusunda kolaylık göstermeyi, toplumsal yapıyı sarsıcı mahiyette olmayan hata ve kusurları hoş görmeyi, çeşitli inanç, düşünce ve davranışları öz-gürce dile getirmeyi ifade eder (İbn Manzûr, ts.:III,489-490 (“smh” md.). Günümüz Arapçasında müsâmaha yerine daha çok *tesâmuh* ve *semâha*, Türkçede ise *hoşgörü* kelimeleri kullanılmaktadır. Bu kelimelerin *tolerans* karşılığında kullanımı Osmanlılar’ın son döneminde Batı’dan gelen tesirle olmuştur. Ancak “tolerans” kelimesi, hem sözlük anlamı hem de kültürel muhtevası bakımından müsâmaha ve hoşgörünün içerdği gönüllülük ve samimiyet karakterinden oldukça uzaktır. (Çağrıcı, *DİA-XXXII/71*).

Kur’ân-ı Kerîm’de müsâmaha kelimesi geçmez; ancak başta *afv* ve onunla birlikte zikredilen *safh* kelimeleri olmak üzere *hilm*, *silm*, *sabır*, *sulh*, *lîn* (yumuşaklık) gibi kavramlarla İslâm’ın müsâmahakârlığını ifade eden pek çok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerde dinî ve dünyevî hayata ilişkin olarak insanların gücünü aşan veya hayatlarını zorlaştıran mükellefiyetlerden muaf tutulması veya yükümlülüklerinin hafifletilmesi, İslâm’ın temel kurallarını sarsmadıkça daima kolaylığın tercih edilmesi istenmekte; Müslümanların diğer insanların kişiliklerine, düşünce ve inançlarına saygı göstermeleri, onlara farklılıklarını koruma ortamı sağlamaları emredilmektedir. Hadis mecmûalarında da bu tür açıklamaların yanında müsâmaha ile aynı kökten gelen değişik kelimelerin yer aldığı ifadelerde müsâmaha müslümanın temel ahlâkî özelliklerinden biri olarak gösterilmiştir. Konuya ilişkin âyet ve hadisler, İslâm medeniyetinde bir yandan İslâm ümmetinin kendi arasındaki ilişkilerin kolaylık ve hoşgörü temeli üzerine oturtulmasına, öte yandan değişik dinlere ve kültürlere mensup olanların inanç farklılıklarına saygı gösterilmesine temel teşkil etmiştir (Çağrıcı, *DİA-XXXII/71-72*).

Bu bağlamda ferdî ve toplumsal düzeyde farklı müsâmaha tarzlarından söz edilebilir:

- İslâm dini yükümlülüklerde kolaylık ilkesini benimsemiş ve İslâmî edebiyatta bu ilke çoğunlukla müsâmaha kavramıyla belirtilmiştir (el-Bakara, 2/185, 225, 286; el-Enbiyâ, 21/107; el-Mâide, 5/6).
- Müslümanlar kendi aralarındaki ilişkilerde de hoşgörölülük ve kolaylaştırıcı olmaya özendirilmiştir. Allah’ın affının genişliğini ifade eden âyetler, O’nun kullarına müsâmahasını göstermesi yanında dolaylı olarak insanları da müsâmahakâr olmaya teşvik etmektedir (en-Nahl, 16/61; eş-Şûrâ, 42/25, 30). Hz. Peygamber (s.a.v.), tebliğ ettiği dinin iki temel özelliğinden birini tebliği esas alan dosdoğru din anlamında “hanefiyye”, diğerini de genişlik, kolaylık, rahatlık anlamındaki “semhâ” olarak açıklamıştır (Buhârî, “İmân”, 29; *Müsned*, I, 236; VI, 116, 233).

- c. İslâm dini farklı inanç ve kültürlerden gelen kişilere karşı müsâmahalı olmayı ilke olarak benimsemiş, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde konuyla ilgili prensipler Müslüman fertlerin, toplumların ve yöneticilerin inanç ve düşünce farklılıklarına karşı müsâmahayı bir zihniyet şeklinde benimseyip yaşatmalarını sağlamıştır.

Öte yandan gerek İslâm ümmetinin kendi içinde gelişen dinî konulardaki anlayış, yorum ve uygulama farklılıklarına gerekse diğer dinlere ve kültürlerle karşı gösterilen müsâmahakâr tavır, İslâm'ın temel inanç, ibadet ve ahlâk ilkelerinden tâviz verilmesi ve bunları tahrip edecek boyuttaki aşırılıklar karşısında bir ilgisizliğin ortaya çıkması sonucunu doğuracak derecede bir ölçüsüzlüğün gelişmesine de imkân tanımamıştır. Son zamanlarda Batı Hristiyan dünyasının inisiyatifinde sürdürülen *dinlerarası diyalog* çalışmaları hakkında Müslüman fikir adamlarının yaptığı tartışmaları ve İslâm toplumlarının bu tartışmalara gösterdiği ilgiyi de bu duyarlılığın etkisine bağlayıp sağlıklı bir süreç olarak değerlendirmek gerekir (Çağrı, DİA-XXXII/72-73).

8.3. Tevazu

Himmet Konur

Sûfilerin önem verdiği hâl ve davranışlardan biri de tevâzu, dilimizdeki ifadesiyle alçak gönüllülüktür. Tevâzu sahibi kişi hem kendisini hem de başkalarını hor, hakîr gösterecek ve zelil düşürecek tavır ve davranışlardan uzak durmalıdır.

Abdullah b. Mübârek, "*Zenginlere karşı kibirli görünmek, fakirlere karşı alçakgönüllü olmak tevâzuun gereğidir*" der. Zenginlere karşı kibirli olmaktan maksat onların karşısında ezilip büzülmemek, hor ve hakîr düşmemek demektir. Öte yandan zenginlerin yanında ezilip büzülmek onların kendilerini ayrı, üstün ve farklı görerek gurur ve kibre kapılmalarına neden olabilir. Mümkün mertebe buna meydan vermemeye çalışmalıdır.

Aynı şekilde fakir ve yoksul olanların kendilerini hor ve hakîr görmelerine sebep olacak hâl ve hareketlerden kaçınmak da tevâzuun gereğidir.

Tevâzu hem insanın iç huzurunu hem de toplumsal birlik ve beraberliği sağlayıcı, sevgi ve kardeşlik bağlarını güçlendirici bir etkiye sahiptir. Tevâzuun olduğu yerde toplumun fertleri birbirine yaklaşır; zenginle fakir, âlimle câhil, güçlü ile zayıf birbirlerine maddî ve manevî bakımdan destek olur.

İnsanın içinde bulunduğu şartlar ruh hallerini de etkiler. Zenginlerin alçakgönüllü olmaları zor olduğu gibi fakirlerin kibirlenmeleri de uzak ihtimaldir. Bu nedenle "*Kimde bulunursa bulunsun tevâzu güzeldir ama zenginlerdeki tevâzu daha güzeldir. Kimde bulunursa bulunsun kibir çirkindir ama fakirlerdeki kibir çok daha çirkindir.*" denilmiştir. (Kuşeyrî, 1991:186)

8.4. İsâr

Himmet Konur

İsâr, insanın başkalarının hak ve çıkarlarını kendi hak ve çıkarlarından önde tutması demektir. Sûfîler insanın başkalarını düşünmesini, onların ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarından üstün tutmasını önemli ahlâkî meziyetlerden biri sayarlar. Ortada bir nimet varsa onu dostlarına sunarlar; bir külfet varsa onu da kendileri göğüslemeyi tercih ederler. Adı İsârla özdeşleşmiş bulunan Ebu'l-Hüseyn en-Nurî'nin şöyle dua ettiği rivâyet olunur: "*Allahım bazı kişilere mutlaka azap edeceksen onların yerine cehennemde beni yak*" (Hucvîrî, 1982:306)

İnsanın başkalarını düşünerek zekât ve sadaka vermesi takdire şayan bir davranıştır. Bundan daha üstünü ise İsârdır. Çünkü İsâr ehli olan kimse, ihtiyâcı olduğu hâlde, önce başkalarının ihtiyâcını gidermeye çalışır. İslâm tarihinde ensâr denilen Medineli Müslümanlar, Mekke'den hicret etmek zorunda kalan muhâcir kardeşlerine böyle örnek bir davranış sergilemişlerdir. Bunun üzerine de Cenab-ı Hakk'ın övgüsüne mahzar olmuşlardır:

"Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve göntüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir kıskançlık hissetmezler. Kendileri muhtâc olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kimler nefislerinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir." (Haşr, 59/9).

İsâr ehli olanlar Kur'ân-ı Kerim'de övülmüştür: "*İnsanlardan öyleleri vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için canını verir. Allah (böyle kulları için) çok şefkat ve merhametlidir.*" (Bakara, 2/207).

İslâm tarihinde çeşitli İsâr örnekleri vardır:

Ensârın sâliha hanımlarından biri şöyle anlatır: Hakk Teâlâ mü'minleri Uhud felâketi ile imtihan ettiği zaman, akrabalarından birine veririm, diye bir içimlik su alarak savaş alanına çıktım. Muhârebe meydanında yaralı düşmüş ve can çekişen sahabe-i kirâmdan bir zât gördüm. Suyu bana ver, diye bana işaret etti. Bunun üzerine suyu ona verdim, ama tam o sırada bir yaralı, onu bana ver, diye bağırdı. Önceki yaralı suyu içmedi ve suyu ikinci zâta götürmemi bana ancak işaretle anlatabildi. Suyu berikine getirince, başka biri daha seslendi. İkinci yaralı da suyu içmedi ve bana, suyu ona götür dedi. böyle böyle yedi kişiyi dolaştım. Yedinci zât, suyu benden almak isterken, ruhunu teslim etti. Derhal geri döndüm ve suyu diğer altı yaralıdan birine yetiştirmeliyim, dedim. Ama altısı da göçüp gitmişlerdi... (Hucvîrî, 1982:305)

İsâr, hicrî II. asırda ortaya çıkan tasavvufî fırkalardan birinin adı ve özeliği olarak da kullanılmıştır. Bu fırkanın kurucusu kabul edilen Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî ile ilgili olarak şu olay anlatılır:

Abbâsiler döneminde Gulam Halil (ö. 275/888) adında sûfilere düşmanlık besleyen biri vardı. Zamanın meşhur sûfilere Nûrî, Rakkâm ve Ebû Hamza'nın zındık olduklarını öne sürdü ve onları tutuklattırdı. Onların idam edilmelerini sağlamak için çalıştı. Sonunda onlar hakkında idam fermanı çıkartmayı başardı. Cellât meydana gelip her üçünün de elini bağladı. İnfâzı gerçekleştirmek üzere Rakkâm'a yönelince Nûrî ayağa kalktı ve gönlü olarak cellâdin önüne gitti. Son derecede neşeli olarak, önce kendinin idam edilmesini istedi. Bu manzara karşısında herkes gibi cellât da şaşırды kaldı ve şöyle dedi:

“Ey civanmert, sen öne atılıyorsun ama bu kılıç o kadar rağbet edilerek önüne çıkılacak cinsten bir şey değildir, henüz sana nöbet gelmedi, neden acele ediyorsun?”

Nûrî,

“Evet ama benim yolum isâr (başkalarını kendine tercih etme) üzerine kurulmuştur. En azîz ve değerli şey yaşamaktır. Şu birkaç nefesi (ve soluk alacak vakti) bu biraderlerin (biraz daha fazla) yaşamaları için feda etmek istiyorum. Zira dünyadaki nefes, bir soluk alacak kadar vakit, benim için âhiretteki bin yıldan daha sevimli ve daha değerlidir. Çünkü burası hizmet yeridir, orası ise kurbet (ve Allah'a yakın olma) mahallidir. Kurbet ise hizmetle elde edilir.” dedi. (Hucvîrî, 1982:302)

8.5. Uhuvvet

Himmet Konur

Uhuvvet kardeşlik anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Kişinin aynı babadan veya sadece birinden doğması yönüyle ya da sütkardeşliğinden diğer ortağı anlamına gelen “ahî” kelimesinden türetilmiştir. Çoğulu ise “ihve” veya “ihvân” şeklindedir.

Uhuvvet dört türlüdür: Din kardeşliği, nesep kardeşliği, emzirme (radâ') ile meydana gelen kardeşlik, ensar muhâcir kardeşliği (muâhât).

- Din kardeşliği ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de “Mü'minler ancak kardeşler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin” (el-Hucurât 49/10) buyrulmuştur. İslâm dininde kardeşlik bütünüyle inanç temeline dayanmaktadır. Buna göre yeryüzünün neresinde yaşıyor, hangi dili konuşuyor, hangi kavme veya hangi renge mensup olurlarsa olsunlar bütün müminler birbirlerinin kar-

deşidirler, diğer bir ifadeyle birbirlerinin sâdık dostlarıdır. Kuşkusuz mümin gönülleri en sağlam ve köklü biçimde bağlayan bağ, iman ve takva esasından kaynaklanan kardeşlik bağıdır. Bu Cenâb-ı Hakk'ın müminlere bahsettiği en güzel nimetlerden biridir. Nitekim Medine'de birbirine düşman Evs ve Hazreç kabileleri İslâm'la müşerref olduktan sonra iman bağıyla kardeş olmuşlardır. Şu âyet bu hususu açıkça ifade eder: "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'ân'a) sınımsız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalblerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz." (Âl-i İmrân 3/103).

Din kardeşliğine zarar verecek her türlü ayırım ve üstünlük taslama da yasaklanmıştır. Irk, soy, sop, renk vb. hususlar yerine üstünlük ölçütü olarak takva kriteri getirilmiştir. Bu durum âyet-i kerime de şu şekilde ifade edilir: "... Allah katında en değerli (en üstün) olanınız, O'na karşı takva sahibi olanınız (O'na karşı gelmekten en çok sakınanınız)dır..." (el-Hucurât 49/13). Ayrıca mümin erkek ve kadınların birbirleriyle yardımlaşmaları din kardeşliğinin bir gereğidir. "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah'a ve Resûlüne itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir..." (et-Tevbe 9/71).

Dinin öngördüğü kardeşlik sevmeyi, saymayı, güvenmeyi, merhamet etmeyi, yardımlaşmayı ve dayanışmayı da içerir. Bunlar olmadan din kardeşliğinden söz etmek doğru olmaz.

b. Nesep kardeşliği ile ilgili âyet ise şu şekildedir: Çocuğu olmayan bir kişi ölür de kız kardeşi bulunursa, bıraktığı malın yarısı onunundur. Eğer kız kardeşi ölür ve çocuğu da bulunmazsa, erkek kardeş ona varis olur. Eğer kız kardeşler iki iseler, (erkek kardeşin) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kardeşler erkekli kızlı iseler, o zaman (bir) erkeğe, iki kızın hissesi kadar (pay) vardır. Sapmayasınız diye Allah size (hükmünü) açıklıyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir (en-Nisâ 4/176). Bu âyette kardeşlerin mirastan alacakları pay anlatılmaktadır. Nesep kardeşliği din kardeşliğiyle birlikte olursa fayda verir.

c. Süt kardeşliği ise mirastan bir pay gerektirmemekle birlikte mahremiyet konusundaki hükmü nesep kardeşlerin hükmü gibidir, birbirlerine mahremdirler, diğer bir ifadeyle birbirlerine nikâh düşmez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) "Normal kardeşe haram olan şeyler süt kardeşe de haramdır" (Buhârî, "Ensâb", 2645) buyurmuştur.

d. Ensar-Muhâcir kardeşliğine gelince Hz. Peygamber (s.a.v.) Ebubekir (r.a.) ile Ömer (r.a.)'ı, Osman b. Affân ile Abdurrahman b. Avf'ı, Talha ile Zübeyr'i birbirleriyle kardeş yapmıştır. Bu kardeşlik nesep kardeşliğinden daha güçlüdür. Nitekim Medineli Ensar, Mekkeli muhâcir kardeşlerinin nefislerini, kendi nefislerinden daha aziz tutmuşlar, onları hiçbir konuda yalnız ve yardımsız bırakmamışlardır. Hatta Ensar'dan bir Müslüman muhacir kardeşine şayet dilerse hanımlarından birini boşayıp kendisine nikâhlayabileceğini bile teklif etmekten kaçınmamıştır. Bu davranışlarıyla Ensar imanlarında ne denli ihlâs sahibi olduklarını göstermişlerdir. Bu durum âyet-i kerîmede şöyle ifade edilir: "Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir" (el-Haşr 59/9).

İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında kaydettiğine göre İbn Abbas Ensar Muhacir kardeşliğiyle ilgili şöyle der: Muhâcirler Medine'ye geldiklerinde aralarında akrabalık bağı olmaksızın Resûlullah'ın (s.a.v.) ihdas ettiği kardeşlik dolaşısıyla Ensar'a vâris oluyorlardı (III/396). Konu ile ilgili âyet şu şekildedir: "İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velîleridir..." (el-Enfâl 8/72). Âyette geçen "velî" kavramı tefsirlerde yardım, yardımlaşma, öğüt ve verâset şeklinde yorumlanmıştır. Bedir savaşıdan sonra Muhacirlerin maddi bakımdan daha iyi konuma gelmeye başlamalarıyla birlikte Muhâcirlerin Ensar'a mirasçı olma hükmü "Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince, işte onlar da sizdendir. Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha lâyıktırlar. Şüphesiz Allah hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir." (el-Enfâl 8/75) âyetiyle nesh edilmiştir.

Hadislerde de kardeşliğe rağbet ve teşvik vardır. "Kişi (mümin) kardeşiyle (birlikte olursa) çoktur" (İbnü'l-Mübârek, *Zühhd*, s. 120-121). Bu hadis müminlerin nicelik ve nitelik bakımından çokluğunun, birlik ve beraberliğinin önemine dikkat çekmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.v.) gerçekten iman etme ile kardeşlik ilişkisini şu şekilde tavsif eder: "Hiçbiriniz kendi nefsi için arzu ettiğini kardeşi için de arzu etmezse iman etmiş olmaz." (Buhârî, "İmân", 7). Bir İslâm toplumundaki müminlerin birbirleriyle ilişkileri ve birbirine bağlılıkları bir binayı oluşturan unsurların birbirlerine olan bağlarına benzetilmiştir. Hadîs-i şerifte şöyle buyrulur: "Müminin

mümine bağlılığı parçaları birbirini bütünleyen bir bina gibidir.” (Buhârî, “Salât”, 88; Müslim, “Birr”, 65).

Bir mümin diğer bir mümin kardeşine herhalukârda yardımcı olmalıdır. Zira hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur: “Zalim de olsa mazlum da olsa mümin kardeşine yardım et.” Zalime nasıl yardım edileceğini ise şu şekilde açıklanmıştır: “Onu zulümden el çektirirsin. Ona yapacağın yardım işte budur” (Buhârî, “Mezâlim”, 4; Müslim, “Birr”, 62).

Kardeşlerin birbiri üzerinde hakları ve vazifeleri vardır. Kardeşler aralarında adâlet, iyilik ve dostlukla muâmele etmelidirler. Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Âdem’in iki oğlu Habil ve Kabil ile Yusuf’un kardeşlerinin kendisine olan muameleri hikâye edilir. (el-Mâide 5/27-30; Yûsuf 12/91-92). Bunlar, diğer Müslümanların öğüt alması gereken kıssalardır. Kardeşler arasındaki hukuk bir hadis-i şerifte topluca şu şekilde ifade edilir: “Birbirinize karşı haset etmeyiniz. Birbirinizi alışverişte aldatmayınız. Birbirinize karşı kin beslemeyiniz (gazap ve nefrete sebep olacak işler yapmayınız). Birbirinize (darlıp) sırt çevirmeyiniz. Biriniz diğerinin alışverişini bozmasın. (Ey) Allah’ın kulları! Kardeşler olunuz. Zira Müslüman Müslümanın kardeşidir; kardeşine zulüm (haksızlık) etmez. Onu yardımsız (yalnız) bırakmaz, ona yalan söylemez (ve onu yalanlamaz). Onu küçümsemez. –Peygamber Efendimiz (s.a.v.) sözün burasında mübarek göğüslerine işaret ederek üç defa: ‘Takva işte buradadır.’ Kişiye mümin kardeşini küçümsemesi, günah olarak yeter. Müslümanın her şeyi malı, canı, namus ve şerefi Müslümana haram kılınmıştır.” (Müslim, “Kitâbü’l-birri ve’s-sıla”, 2564). Bu hadis-i şerifte haset, aldatma, kin, sırt çevirme, alışverişi bozma, zulüm, yalan, küçümseme gibi kardeşler arasında bulunmaması gereken vasıflara dikkat çekilmiştir.

Hülâsa kardeşler birbirlerine şu şekilde muâmele etmelidirler: (1) Kardeşler karşılıklı sevgi ve saygı beslemelidir. (2) Kardeşler anne ve babalarını üzmeyecek, onlara huzur dolu bir hayat yaşatacak davranışlarla birlik ve beraberlik içinde yaşamalı; para, servet ve miras gibi maddi çıkarlar düşmanlık sebebi haline getirilmemeli ve birlik ruhu bozulmamalıdır. (3) Şan, şöhret, makam, servet gibi şeyler kıskançlık sebebi olmamalıdır. Kardeşlerden biri ilim, servet ve makam itibarıyla yükselirse bu durum diğerleri için ancak bir iftihar vesilesi olmalıdır. Maddi ve manevî bakımdan güçlü olan da diğerlerine hor bakmamalı, onlara her konuda yardım elini uzatmalıdır. (4) Aralarındaki işleri ve fikir ayrılıklarını zora başvurmada, birbirlerinin fikirlerine saygı duyarak ve konuşup anlaşarak tatlılıkla halletmenin yollarını aramalıdır. (Metiner, 1991:III/302-305)

Tasavvufta kullanılan “ihvan” kelimesi aynı tarîkate veya şeyhe bağlı bulunan müridleri ifade eder. Bilindiği gibi tasavvufun eğitim açısından en önemli hususiyeti, eğitimde anne ve baba ile çocuklardan oluşan aile sistemini örnek alıp, aile sıcaklığında eğitim vermeye çalışmasıdır. Tasavvufi telakkide şeyh “baba”, hanımı “anne”, müridler de o anne babadan olma “kardeşler (ihvan)” gibidir. Bir başka ifadeyle bu kavram tarikat kardeşliğini ifade etmektedir. “Ahîlik” de tasavvufi anlayışın mahsulü olarak ortaya çıkmış bir kurumdur. Ahî birlikleri yamak, çırak, kalfa ve usta ilişkilerini, manevî bir ortamda evlâd-baba sıcaklığında düzenlemiştir. (Yılmaz, 2002:65-66, 277-278)

8.6. Sabır-Şükûr

Himmet Konur

Sözlükte “engellemek, hapsetmek; güçlü ve dirençli olmak” anlamlarındaki sabır kelimesi bir ahlâk terimi olarak “üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metânet” gibi manalara gelmektedir. Karşıtı ise “ceza’ (telaş, kaygı, yakınma)”dır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu kelimeler karşıt kavramlar şeklinde geçmektedir (İbrâhîm, 14/21). Sabır akıl ve zekânın, ceza’ âcizliğinin bir ifadesi sayılmıştır. Şu halde düşünen bir kimse haramlardan sakınma konusunda gösterilen sabrın Allah’ın azabına sabretmekten daha kolay olduğunu bilir. Sabrın “*nefsi telaştan, dili şikâyetten, organları çıkrık davranışlardan koruma, nimet haliyle mihnet hali arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûnetini muhafaza etme, Allah’tan başkasına şikâyetle bulunmama*” şeklinde de tarif edilmiştir. Gazâlî sabrı “*din duygusunun nefsanî arzu ve tutkuların baskısına karşı direnç göstermesi*” diye tanımlar (Gazâlî, 1939:IV/63).

385

Sabır kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de beş âyette geçer, ayrıca 100’e yakın âyette aynı kökten çeşitli isim ve fiiller yer alır (M. Fuâd Abdülbâkî, 1950: “sbr” md.). Kur’ân’da bildirildiğine göre Allah insanları korku, açlık, yoksulluk, yakınların ölümü, ürün kaybı gibi musibetlerle imtihan eder. Bu musibetleri sabırla karşılayanların ve Allah’a teslimiyet gösterenlerin Rablerinin lütfuna, rahmetine ve ebedî kurtuluşa erecekleri müjdelenir (Bakara, 2/155-157; Âl-i İmrân, 3/142; Muhammed, 47/31). Sabretmek bu erdeme sahip olanlar için çok hayırlı bir davranıştır (en-Nahl, 16/126). Sabır dini tebliğde azim ve sebat gösteren peygamberlerin niteliklerindendir (el-Ahkâf, 46/35).

Sabır konusu hadislerde de geniş olarak yer almaktadır. Bir hadiste sabrın kişiyi telaştan ve yanlış işler yapmaktan koruyucu özelliği “*Sabır ışıktır*” (Müslim, “Tahâret”, 1; Tirmizî, “Deavât”, 86) sözyle ifade edilmiş-

tir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinden sürekli yardım isteyenlere yardım ettikten sonra yine de istemeleri üzerine onlara aff olmalarını, müstağni davranmalarını ve sabırlı olmak için çaba göstermelerini öğütlemiş; böyle yapmaları halinde Allah'ın kendilerine yardım edip ihtiyaçtan kurtaracağını bildirmiş, “*Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir nimet verilmedi*” (Buhârî, “Zekât”, 50; Rikâk, 20; Müslim, “Zekât”, 124) buyurmuştur. Çocuğunu kaybetmenin acısıyla ağlayan bir kadına Resûlullah'ın “*Allah'tan kork, sabırlı ol*” sözüne karşılık, “Benim derdimden sen ne anlarsın!” şeklinde tepki gösteren kadın, daha sonra kendisine nasihat edenin Resûlullah (s.a.v.) olduğunu öğrenince ondan özür dilemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Sabır ilk sarsıntı sırasında gösterilen metânettir*” (Buhârî, “Cenâiz”, 32, 42; Müslim, “Cenâiz”, 14, 15) buyurmuştur (Çağrı- cı, DİA-XXXV/337-338).

Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'da kaydettiğine göre (1980:235) tasavvufun dayandığı sekiz temelden birinin sabır olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî her temel için bir peygamberi örnek gösterirken sabır için Hz. Eyyûb'u (a.s.) zikreder. Ebû Ali Dekkâk'a göre sabır ilahî takdire itiraz etmemektir; şikâyet etmemek şartıyla başa gelen üzüntü ve sıkıntıları anlatmak sabra aykırı olmaz. Nitekim Eyyûb (a.s.) derdini anlatmakla yetinmiş (Sâd, 38/41-44), fakat şikâyet etmemiştir (Kuşeyrî, 1972:I/461). Sabrın hakikati kişinin -Eyyûb (a.s.) gibi- belâyâ nasıl girmişse öylece çıkmasıdır. Eyyûb (a.s.) sıkıntıya düştüğünde, “*Başıma bir dert geldi, ama sen merhametlilerin en üstünüsün*” (el-Enbiyâ, 21/83) demiş, “Bana merhamet et” dememiş (Kuşeyrî, 1972:I/462); böylece Allah'a yakarırken edebini korumuştur (Çağrı- cı, DİA-XXXV/338).

Gazâlî'ye göre meşakkatlere tahammülün farklı dereceleri vardır. Katlanmanın zor olduğu başlangıç derecesine “tesabbur”, katlanmanın kolaylaştığı orta derecesine “sabır”, nefsanî arzuların tam olarak baskı altına alındığı en yüksek derecesine “rızâ” denir. Sabrın fazilet bakımından en alt derecesi, içinde bulunduğu güç durumdan memnun olmasa da şikâyet etmemek, bundan daha faziletli içinde bulunduğu duruma râzı olmak, ondan daha faziletli belâyâ şükretmektir (Gazâlî, 1939:IV/68-69, 141).

İmanın iki tezahürü bulunmaktadır. Bunlardan biri sabırken, diğeri şükürdür. Şükür, sözlükte “yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek ve minnettarlık anlamına gelir. Terim olarak ise “*Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma*” şeklinde tanımlanır (İbnü'l-Manzûr, ts.:“şkr” md).

Kuşeyrî, tasavvufün önde gelenlerinin şükürü; “*derin bir saygıyla nimet sahibinin iyiliğini anmak*” diye tarif ettiklerini belirtir (Kuşeyrî, 1972:I/438). Türkçede Allah’a karşı minnettarlık için “şükür”, insanlara karşı minnettarlık için “teşekkür” kelimesi kullanılır. Şükürün karşıtı “küfr”dür (küfrân). Şükür hamd (övgü) kavramına yakın bir anlam taşımakla birlikte hamd daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Nitekim bir kimse hem iyilikler hem güzel nitelikleriyle övülür; şükür veya teşekkür ise sadece iyiliklere karşı gösterilen minnettarlığı anlatır. Râgıb el-İsfahânî de üç tür şükürden bahseder. Nimeti hatırdâ tutmak kalble şükür, nimeti vereni övgüyle anmak dille şükür, nimet sahibine layık olduğu şekilde karşılık vermek organlarla şükürdür (İsfahânî, 1961:“şkr” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de şükür kelimesi ve türevleri yetmiş beş yerde geçmektedir. Bunların çoğunda Allah’ın nimetleri ve ihsanlarından söz edilmekte, dolayısıyla insanların Allah’a şükretmesi gerektiği bildirilmekte ve şükredenlere verilecek mükâfatlar anlatılmaktadır (en-Neml, 27/40; İbrahim, 14/7; el-Mâide, 5/6; en-Nahl, 16/14; el-Hac, 22/36). Kur’ân-ı Kerîm’de şükür kavramı ayrıca “meşkûr” şekliyle insanların hayırlı işlerinin karşılığı olarak da kullanılır (el-İsrâ, 17/19; el-İnsân, 76/22). Ayrıca âyetlerde hem insanlar (Fâtır, 35/34; el-İnsân, 76/3) hem de Allah için (Bakara, 2/158; en-Nisâ, 4/147) “şâkir” ve “şekûr” nitelemeleri geçer. Bazı sûfiler insanlar için kullanıldığında şâkiri “varlığa şükreden”, şekûru “yokluğa şükreden”; bazıları şâkiri “verildiğinde şükreden, şekûru “verilmediğinde şükreden”; bazıları da ilkinî “nimete şükreden”, ikincisini “belâya şükreden” diye açıklamıştır (Kuşeyrî, 1972:I/439).

Hadislerde şükür kavramı hem “verdiği nimetten dolayı kulun Allah’a minnettar olması” hem “Allah’ın kullarının şükürüne karşılık vermesi, iyiliklerini ödüllendirmesi” hem de “insanların birbirine teşekkür etmesi” manasında geçmektedir (Çağrı, DİA-XXXIX/259-260).

Şükür konusu ağırlıklı biçimde tasavvufî-ahlâkî eserlerde incelenmiş olup bunların en önemlisi Gazâlî’nin *İhyâ ulûmî’-d-dîn*’idir. Kırk ana bölümden oluşan eserin 32. bölümü “Sabır ve Şükür” başlığını taşır (IV, 60-141). Gazâlî burada, “*Şükrederseniz size daha fazlasını veririm*” meâlindeki âyeti (İbrâhîm, 14/7) zikrettikten sonra başka âyetlerin de işâretiyle bu fazlalığın zenginlik, duaya icâbet, bağışlama ve tövbelerin kabulünde olacağını söyler. Ayrıca Yunus sûresinin 10. âyetiyle Zümer sûresinin 74. âyetine dayanıp cennete gireceklerin ilk sözlerinin “şükür” olacağını ifade eder. Sâliklerin makamlarından olan şükür ilim, hal ve amelden oluşur. İlim hali, hal ameli doğurur. İlim nimetin nimet sahibinden olduğunu bilmek, hal ise onun ihsanından doğan sevinçtir; amel de

nimet sahibinin istediğini yapmaktır. Amelin kalb, organlar ve dille ilgili yönlerinin bulunduğunu, şükran anlamını kavrayabilmek için bu üç yönün açıklığa kavuşturulması gerektiğini söyleyen Gazâlî ilim, hal ve amel kavramlarını şükürle ilgisi bakımından kavramı geniş biçimde tahlil eder. Şükürün hakikatini anlayabilmek için öncelikle var olan her şeyin nimet olduğunu ve bütün nimetlerin Allah'tan geldiğini bilmek gerekir. Bu aynı zamanda tevhid bilgisidir; nimeti başkasından bilmek ise bir tür şirkittir. Şükürün hal düzeyinde nimeti ve nimete kavuşmayı önemsemeyip bizzat nimet sahibinden dolayı sevinmek gerekir. Bu durumda şükürün amacı, nimetin kendisi değil onu veren olduğundan kul elindeki varlığı Allah'ın rızası uğruna ve onun isteği doğrultusunda harcar. Bu halin işareti dünyanın sırf âhiretin tarlası olduğu için sevilmesidir. Amel yönünden şükürün kalb, dil ve organlarla ilgisi vardır. Kalbin şükürü bütün yaratılmışlar için iyilik düşünmek, dilin şükürü Allah'a minnettarlığını ifade etmek, organların şükürü Allah'ın verdiği nimetleri O'na itaat sayılacak şekilde kullanmaktır. Buna göre Kuşeyrî'nin de kaydettiği gibi gözün şükürü başkalarında görülen kusuru örtmekle, kulağın şükürü duyulan kusurları ifşa etmeyle olur. (Kuşeyrî, 1972:I/441) Gazâlî'ye göre Allah, râzı olduğu ve olmadığı şeyleri ayırt etmesini sağlamak için katından gönderdiği vahiy bilgileriyle insanı kalb basireti vermiştir. Dinin hükümlerine uymayanlar şükür vecibesini yerine getirmeyecekleri gibi basiretlerini kullanarak ibret gözüyle evrendeki gerçekleri, yaratılıştaki hikmetleri kavrayamayanlar da var olan şeylerin gerçek anlamlarına ulaşmaktan uzak kalacakları için yine nimetin değerini anlayamaz ve şükürünü eda edemezler, bu ise bir nankörlüktür. Gazâlî şükürle sosyal dayanışma ve paylaşma arasında ilişki kurarak ekonominin temel bir ilkesine dikkat çeker. Buna göre Allah'a giden yol O'na itaat etmek ve halkın geçimini sağlamaktan geçer (Gazâlî, 1939:IV/95).

Belâya sabretmenin mi yoksa nimete şükretmenin mi daha faziletli olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genellikle ulemâ şükürün sabırdan daha faziletli olduğunu kabul ederken mutasavvıfların çoğunluğu sabrı daha üstün görür (Çağrı, DİA-XXXV/338).

Bu konuda Gazâlî, değişik durumlara göre sabrın veya şükürün daha faziletli sayılabileceğini delilleriyle açıklamakta ve sonuçta sabrın ve şükürün değerinin bunları yerli yerince yapmaya bağlı olduğunu belirtmektedir. Kişiyi itaate ve hayırlı işlere yönelten şükür sabırdan daha üstündür ve böyle bir şükür sabrı da içerir. Çünkü nimetleri kötü yolda kullanmaktan sakınıp hayır yolunda kullanmanın zorluğuna katlanmak da bir sabırdır. Buna karşılık sabreden bir fakir malını faydasız işlerde harcayan bir zen-

ginden daha üstündür. Her iki durumda da önemli olan sabır veya şükür sayılan davranışların görünüşü değil bunların içini dolduran manevî ve ahlâkî özüdür. Kendisine sabrın mı yoksa şükürün mü daha üstün olduğu sorulan Cüneyd-i Bağdâdî, “*Ne zenginin övülmesi varlıklı oluşundan ne de fakirin övülmesi yoksulluğundan dolayıdır; bunların değeri şartlarının yerine getirilmesine bağlıdır*” cevabını vermiştir. “*Yemek yiyip şükreden oruç tutup sabreden gibidir*” meâlindeki hadis de bu gerçeğe işaret etmektedir. Gazâlî varlıklar dünyasındaki sayısız nimetleri inceleyip bunlardan dolayı ne kadar şükredilmesi gerektiğine ve bu açıdan şükürün çeşitlerine dair *İhyâ*’da yaptığı geniş açıklamaları (Gazâlî, 1939:IV/109-123) hatırlatarak bunlardan başka şükürün çeşitlerinin de bulunduğunu söyler. Buna göre kulun Allah’ın nimetlerinin peş peşe kendisine gelmesinden dolayı bu kadarına lâayık olmadığı için mahcûbiyet duyması şükürdür; şükürden âciz olduğunu itiraf etmesi, şükürün azlığından yakınması, kendi şükürünün de Allah’ın lütuflarından sayıldığını bilmesi şükürdür. Yine nimetlerden dolayı kibre kapılmaması, nimetlere vesile olanlara teşekkür etmesi, nimet sahibinin huzurunda edebini koruması, aşırı talepkâr davranmaması, nimetleri güzellikle kabul edip en küçüğüne bile râzı olması şükürdür (Gazâlî, 1939:IV/141).

Nimet veren veya bir sıkıntıdan kurtaran Allah’a şükran ifadesi olarak yapılan secdeye şükür secdesi denir (Çağrı, *DİA-XXXIX/260-261*).

389

Bütün bu kavramların hayata geçirilmesi ve gereklerinin yerine getirilmesi için olmazsa olmaz şart ihlâs ve samimiyettir.

8.7. İhlâs-Samimiyet

Himmet Konur

Kelime olarak ihlâs, samimiyet ve içtenlik demektir. Tasavvufta kişinin hâl ve davranışlarında yalnızca Allah’ın rızasını gözetmesi, gösteriştan ve iki yüzlülükten uzak durması, sözüyle özünün bir olması anlamlarına gelir. Kur’ân’da yalnız Allah için kulluk edilmesi gerektiğine dair pekçok ifade vardır.

İslâm’a göre insanın bütün inanç, duygu, düşünce ve amelleri kişisel haz veya çıkarlar için değil, Allah rızasına yönelik olmalıdır. Bir davranışın makbul olabilmesi için Allah’ın rızasını kazanma niyetiyle yapılması gerekir. Niyet kötü ise, sonuç iyi olsa bile amel boşa gider. Bu, sonucun önemsiz olduğu anlamına gelmez. Sonucun iyi olması da önemlidir. Ancak sonuç, niyet iyi olduğu takdirde değer kazanır. Bu nedenle bir hadiste “*Ameller niyetlere göredir.*” (Buhârî, iman: 41; Müslim, İmârc: 155; İbni Mace, Zühd: 26) denilirken bir başka hadiste de “*Ameller sonuçlara gö-*

redir.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 335; Buhârî, *Sahih*, VII, 188, 213; Tirmizî, Sünen, IV, 443, nu: 2137) denilmiştir.

Bazı durumlarda iyi niyetle yapılan işler amacına ulaşmıyor gibi görünebilir. Eğer kişi yaptığı işin doğruluğuna inanıyorsa bu tür durumlarda asla pes etmemelidir. Bir atasözünde “Yap iyiliği at denize. Balık bilmezse Hâlık bilir.” denilmiştir. Sonuçta hiç bir iyilik boşa gitmez. İyilikte ısrar eden kimse, çoğunlukla daha bu dünyada iken yapmış olduğu iyiliğin manevî meyvelerini görmeye başlar. Mekhul şöyle demiştir: “*Kırk gün ihlâslı davranıp da kalbinden hikmet pınarları fişkırmayan hiçbir kul yoktur.*” (Kuşeyrî, 1991:355)

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (nşr. Ahmed el-Kalâş), I-II, Haleb, ts. (Mektebetü't-türâsî'l-İslâmî), Beyrut 1351-52.

Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiratu'l-evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007.

Aydın, Mehmet “İnsân-ı Kâmil”, *DİA*, XXII, 2000.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Şerhu'l-usûli'l-aşere*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1256.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-lügâ ve sıhâhu'l-Arabiyye*, I-VII, Kahire 1376-77/1956-57.

Cürcânî, Seyyid Şerif (1991). *et-Ta'rîfât*, thk. Abdülmün'im el-Hıfî, Dârü'r-Reşâd, Kahire 1991.

Çağrıncı, Mustafa, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1985; “Ahlâk”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 1-9; *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000; “Müsâmaha”, *DİA*, XXXII, 2006, s. 71-73; “Sabır”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 337-339; “Şükür”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 259-260.

Dâye, Necmeddîn, *Mirsâdü'l-ibâd*, Tahran 1366.

Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, I-XXXII, Beyrut ts.

Gazâlî, Muhammed, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, Kahire 1939.

Gökbulut, Süleyman, “Giriş” (*Tasavvufî On Esas -Usûlü'l-Aşere Şerhleri-* içerisinde), İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

Herevî, Hâce Abdullâh, *Menâzilü's-sâirîn ile'l-hakkı'l-mübîn*, Kahire 1908; *Tabakâtü's-süfiyye*, nşr. M. Server Mevlâyî, Tahran 1362.

- Hücvîrî, Ebû Osman Ali, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. İsmâ'îl Abdülhâdî Kindîl, Dâru'n-nehda el-Arabiyye, Beyrut 1980.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Şifâü's-sâil*, Ankara 1958; *Mukaddime*, nşr. A. Abdülvâhid Vâfi, Kahire 1401.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Telbîsü İblîs*, Kahire 1928.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma 'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve mülkiyye* (nşr. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), I-IX, Kahire 1392-1405/1972-85.
- İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I-X, Kahire 1394-99/1974-79.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. M. Seyyid Kilânî, Kahire 1961.
- Kara, Mustafa, *Tasavvufî Hayat (Usûlu Aşere, Risâle ile'l-hâim, Fevâihu'l-cemâl)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.
- Kâşânî, Abdürrezzâk, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Mustafa Fevzi el-Cebr, el-Hikme Dîmeşk 1995; *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- Kâşî, İzzeddin, *Misbâhu'l-hidâye*, Tahran 1367.
- Kâşîfi, Sâfi Ali b. Hüseyin Vâiz, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât* (trc. M. Şerif el-Abbâsî), İstanbul 1291.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Killoğlu, İsmail, "Ahlâk" *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul 1990, I, 10-16.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I-II, Kahire 1972,74.
- Kutluer, İlhan, "İnsan", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 320-323.
- M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kahire 1950.
- Metiner, Mehmet, "Kardeşlik", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, III, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1991, s. 302-305.
- Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, Beyrut 1986.
- Muslu, Ramazan, *Mustafa Kemâleddin el-Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yayınevi, İstanbul 2005.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, I-III, Kahire 1977-78.
- Özköse, Kadir, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Nasihat Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2008.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Kahire 1960.

Sühreverdî, Ebû'n-Necîb, *Âdâbü'l-mürîdîn*, Kahire 2005.

Sühreverdî, Şehâbeddin, *Avârifü'l-maârif*, Beyrut 1966.

Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşband: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002; "Râbita", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 378-379.

Tümsek, Abdullah, *Ahlâk-ı Kirâm Muhyî-i Gülşenî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Uludağ, Süleyman, "Aşk", *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 11-17; "Hâdim", *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 23-24; "Halvet", *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 386-387; "Mücâhede", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s.440-441; "Rızâ", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 56-57; "Riyâzet", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 143-144; "Sohbet", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 350-351; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2002.

Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2002.

6. BÖLÜM

SÛFÎLERİN
İNANÇ VE
İBADETLERE
DERÛNÎ
YAKLAŞIMLARI

SÛFÎLERİN İNANÇ VE İBADETLERE DERÛNÎ YAKLAŞIMLARI

1. Tevhid

Kadir Özköse

Bir şeyi bir kılmak, birlemek, birleşmek anlamlarına gelen tevhid kelimesi, tasavvuf ıstılahında, lugat anlamına yakın manada ele alınmıştır. Buna göre mü'minin Allah'ın her şeyden evvel ve kendisine her şeyden yakın olduğuna yakinen şahadet etmesi, cem ve farkın bir olması, Allah'ın zâtının akılla tasavvur olunan, zihnen hayal edilebilen her şeyden uzak tutulmasıdır (el-Kâşânî, 2004:167).

İlahi mesajın özü tevhiddir. Tevhid, Allah tarafından peygamberler aracılığı ile her topluma önerilen doğru inançtır. Bu yüzden dinde hiçbir emir, tevhidsiz sabit olmaz. Yapılan işler, tevhidden sapıldığı an geçerliliğini yitirir (Maide, 5/5). Kur'ân dinin tevhidsiz olamayacağını belirtmek için onun ikamesini yüceltir ve bu eylemi en büyük ödülün nedeni sayar (En'âm, 6/82). O, pratiği olmayan din anlayışını onaylamaz. Dini; bilgi, iman ve ahlâk eksenli bir yaşayış biçimi olarak kabul eder. Güvenli ve huzurlu bir ortamın, tevhid liyakatine ve bilincine sahip olan müminlerin onurlu gayretleri ile sağlanabileceğini bildirir (Hac, 22/41).

İslâm'ın en temel akidesi olan tevhid inancı, Allah Teâlâ'nın her şeyde tek olduğunu bilmek, her şeyden önce O'nun var olduğunu, bütün var olanların da O'nun iradesi ile sonradan vücut bulduğunu müşahade etmektedir. İslâm âlimleri tevhid inancını tanıtmak ve bu inancın saflığını korumak için pek çok seerler kaleme almışlardır. Değişik ilim dalları tevhid konusunda yaklaşırken farklı hassasiyetler taşımışlardır. Kelam ilmi daha çok Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi ele almış, bu konuda tevhide zarar veren

fikirlerle mücadele etmiş, âlemde yalnızca bir ilah olduğunu akıl, Kur'ân ve sünnet çerçevesinde ispat etmeye çalışmıştır. Tasavvuf erbabı ise daha çok kendi sülûk tecrübeleri etrafında konuya yaklaşmışlar, insan nefsinin Rabbi karşısındaki ilahlık iddiasını yok etme konusu üzerinde durmuşlardır. Kur'ân'da şirk ile alakalı pek çok âyet-i kerime bulunmakla beraber sûfilerin dikkatini çeken en önemli âyet, "*Nefsini/hevasını kendine Rab edineni gördün mü?*" (Câsiye, 45/23) âyeti olmuştur. Buna göre sûfiler dış âlemdeki şirk vesilesi olan putlarla mücadeleyi kelmacılara bırakırken, onlar celi/açık şirkten çok hafi/gizli şirk ile mücadele etmişlerdir. Sonunda bu anlayış, "sen çekilersen aradan kalır seni Yaratan" şeklinde formüle edilmiştir (Derin, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*-26/104). Buna göre sûfiler, kelimada tartışılan tevhid tamamen yeni bir boyut kazandırmayı amaçlamışlardır. Kelâmcılar tevhidi, Allah'ın âlem ve insandan uzaklığına işaret ederken, sûfiler her türlü heva ve benlik duygusundan soyutlanıp kişinin Allah'ın varlığında erimesi olarak ifade etmişlerdir. Allah'ın sürekli müşâhede edilmesini öngören sûfiler, insanın çok ötesindeki bir Allah tasavvuru yerine insanın Allah karşısındaki durumunu ön plana çıkarmışlardır. Kabz-bast, vecd, cem'-fark, fena-beka, gaybêt-huzur, tecelli, mükâşefe, müşâhede, kurb-bu'd, hakka'l-yakın gibi kavramlarla bu anlayışı yansıtmışlardır (Kartal, 2009:94). Tasavvuf ilminin hem hareket hem de vusûl noktasını kelime-i tevhid olarak anlamak, tasavvuf ilmini "tasavvufi metod ve terbiye sistemi içinde bir tevhid ilmi" olarak tarif etmek mümkün görünmektedir (Tahrâli, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*-I/49).

Zühd döneminde sûfiler Allah ile insan ilişkisini daha çok korku, hüzn ve günah esası üzerine oturtmuş ve duygu yoğunluklu bir iletişim kurmaya çalışmışlardır. İlk dönem zâhidlerinin korkuya dayalı anlayışı zamanla yerini sevgiye dayalı Allah-insan ilişkisine bırakmıştır. İlâhî aşk düşüncesi, sûfî şahsiyetlerin fiillerini yönlendiren yegâne etmen haline gelmiştir. İlk zamanlarda Allah korkusunun etrafında toplanan ahlâkî görüşler, bütünüyle ilahî aşkın etrafında toplanmıştır.

İlk dönem sûfilerinin tevhid anlayışlarını bilgiye, nakle ve sezgiye dayandığından bahseden Ebû Talib el-Mekkî (ö.386/996), tevhide ulaşma yollarını; araştırma ve öğrenme yolu, istidlal ve nazar yolu, ıstıma ve haberlere dayanma yolu, ilahi tefvik ve teslim yolu, Allah'a ulaşmadaki acziyet ve kusuru anlama yolu olarak sıralamaktadır (Mekkî, 1999:III/375-379). Bu çerçevede ilk dönem sûfilerinin tevhid anlayışlarında kelmacılara benzer bir anlayışın hakim olduğu görülmektedir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'ye göre tevhid, kadîm ve ezeli olanı fanî ve sonradan yaratılmışlardan (muhtesden) ayırmak ve tek bırakmaktır (Kuşeyrî, 1993:41).

Korku ve sevgi ile örülen Allah-insan ilişkisi, İbnü'l-Arabî ile birlikte metafizik anlayışına dayalı bir yapıya bürünmüştür. Allah, insan ve âlem ilişkisini metafizik çerçevede ele alan sûfiler, rahmet anlayışına dayalı Allah tasavvurunu ön plana çıkarmışlardır. Allah'ın rahmet ve gazab, hidayet ve dalâlet, affetmek ve intikam almak, cemâl ve celâl gibi özelliklerine dikkat çekerek bütün zıtlıkların Allah'tan tecelli ettiğini dile getirmişlerdir. Yaratılış ve varlığın meydana gelmesini ilahi rahmet eseri olarak görmüşlerdir. Buna göre tasavvufta Allah, hem ahlâkî yetkinleşmenin kaynağı hem de rahmeti her şeyi kuşatan bir varlık olarak değerlendirilmektedir (Kartal, 2009:56).

Sûfilere göre tevhid Bir'i görme ve bilme hâlidir. Sûfi yalnızca Bir'i görür, yalnızca Bir'i bilir. Ondan başka varlık olduğunu ne görür ne de bilir. Tevhidin hakikatine eren Bir'den başkasını unuttur Uludağ, 2001:353). Buna göre sûfiler, tevhidi ruhen yaşanan bir hâl ve zevk meselesi olarak görmüşler, tevhid anlayışı, o hâli yaşayan kişinin makamının farklılığına göre değişiklik gösterir demişlerdir (Türer, 1995:213). Dolayısıyla avâmın, havâssın ve havâssu'l-havâssın tevhid anlayışı diye üç farklı tevhid anlayışı ortaya konulmuştur. Sûfiler avâmın tevhidi konusunda kelâm bilginleri ile aynı görüşü paylaşıırken, havâssın ve havâssu'l-havâssın tevhidi meselesinde onlardan ayrı görüş belirtmişlerdir.

397

Kâşânî avâmın tevhidini Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık etmek, havâssın tevhidini Hak ile birlikte başkasını görmemek, havâssu'l-havâssın tevhidini tek zâtın başkasını görmemek diye tanımlamaktadır (Kâşânî, 2004:167).

Allah'ı tevhidin farklı boyutlarına dikkat çeken sûfiler, tevhidin merhalelerini; La ilahe illallah, La faile illallah, La mevcûde illallah, La ilahe illâ ente diye sıralamışlardır. Allah'ı ma'bud, fail ve vücud olarak tevhid etmişlerdir. Sâlik çeşitli merhalelerden geçtikten sonra ancak hakiki tevhide ulaşabilir. Başlangıçta iman zayıf olduğu için "La ilahe illallah: Allah'tan başka ilâh yoktur" denir. Nihayetinde ise "La ilahe illâ ente: Senden başka ilâh yoktur" denir. Çünkü artık iman kuvvetlenmiş, muhatap, hazır ve müşahidin Hak olduğu şuuru iyice yerleşmiştir (Gürer, 1999:285).

Tevhidin bir başka tasnifi de kusûdî, şuhûdî ve vücûdî şeklindedir. Kusûdî tevhid: Kulun kendi iradesini terk edip, onun yerine Hakk'ın iradesini ikâme etmesidir. Kul böylece kendi nefsinin değil, Hakk'ın isteklerine uyar. "*Lâ maksûde illallah*" ifadesi ile bu tevhid kastedilir. Tevhîd-i kusûdî ile kul kendi iradesini devreden çıkarır, Cenâb-ı Hakk'ın iradesini, maksadını onun yerine koyar. Sadece Allah'ı kasd ve irade eder, daha doğrusu Allah'ın kasd ve irade ettiği şeyleri kasd eder. Bu tevhidde kul ile

Rabbî'nin iradeleri birleşir, ikisi de aynı şeyleri ister ve diler. Kendi sufli isteklerini yok ederek Allah'ın isteklerini yapar. Bu sebeple iki irade değil, tek irade hakim olur. Bu durumda kul, kendi iradesinde fani, Rabbî'nin iradesinde baki olur.

Şühûdî tevhid ise kendinden geçen sâlikin sadece Hakk'ı müşâhede etmesi, Hak'tan başka hiçbir şeyi görmemesidir. "Lâ meşhûde illallah/Allah'tan başka görünen yoktur" ifadesiyle özetlenen, kâinatın her zerresinde Yaratıcısı'nın tecellilerini seyretmek ve Allah'a ait tecellilerden başka hiçbir şey görmemek şeklinde ifade edilen bir tevhid anlayışıdır. Tasavvufî hayatın içinde olan kişi, Allah aşkı ve muhabbeti tarafından istila edilince, vecd ve istiğrak halini yaşar. O anda hiç bir şeyi görmez olur. Sadece Allah'ın tecellilerini müşâhede eder. Güneş doğduğu zaman yıldızların kaybolması gibi, ilahi tecellilerin görülmesiyle de bütün mâsivâ yok olur. Ancak kendilerine geldikleri zaman, mâsivânın varlığını kabul ederler. "Vîcdânî veya zevkî tevhid de denilen tevhîd-i şühûdî, İmam-ı Rabbânî (ö.1032/1624)'nin savunduğu, tahkik ettiği ve yaşadığı bir tevhid anlayışdır. Onun vahdet-i vücud anlayışını tenkid edip vahdet-i şuhudu savunmasından sonra, bu anlayış daha çok kabul görmüştür. Şühûdî tevhidin üç mertebesi vardır. Birincisi tevhid-i zât olup isimde müsemmayı görmektir. İkincisi tevhid-i sıfattır. Hak sâlike sıfatlarla tecelli edince sâlik eşyayı ve onun sıfatlarını değil, yalnızca Allah'ı ve O'nun sıfatlarını görür ve sıfatta mevsufu temaşa eder. Üçüncüsü tevhid-i ef'âldir. Sâlik'in, bütün fiillerin Allah'tan olduğunu görmesidir (Uludağ, 2001:353).

Vücûdî Tevhid ise "sadece Allah vardır, O'nun dışında başka bir varlık yoktur" esasına dayanan bir tevhid anlayışıdır. "La mevcûde illallah/Allah'tan başka varlık yoktur" cümlesiyle özetlenir. Bu anlayışla göre, Allah'ın dışındaki her şey O'nun zuhuru, tecellisi ve muhtelif tavırlarıdır. Vahdet-i vücud anlayışına inananlar, âlemi Allah'ın bir tecellisi olarak görürler.

Vahdet-i vücûd ve ve vahdet-i şühûd İlk dönem sûfilere ile metafizik dönem sûfilerinin temel görüş farklılıklarını oluşturmaktadır. İlk dönem sûfilerinde birlik ve tevhid bir hâl olarak tezahür edip âlem hakkında bir mebd ve mead yorumu geliştirilmemiştir. İlk dönem sûfilere, tasavvufî tecrübenin bir mebd ve mead yorumuna kaynak teşkil etmeyeceğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle onların tevhit düşünceleri, tevhidin müşâhede haline bağlı olduğunu anlatan vahdet-i şühûd, yani müşâhedenin verdiği birlik olarak isimlendirilir (Afifi, 1996:191). İbnü'l-Arabî ile birlikte mesele farklı bir mahiyet kazanır. Artık konu, sûfinin tecrübesinin dışında ve sûfinin hâline bağlı olmaktan çıkan genel bir Allah ve âlem ilişkisi yorumudur. Buna göre İbnü'l-Arabî ve sonraki sûfilerde belirli bir varlık görüşü ortaya çıkmaktadır. Aslında İbnü'l-Arabî

öncesi bazı sûfilerde de vahdet-i vücûd temayülünün bulunduğu bir gerçektir. Bu sûfilerin başında Hallâc-ı Mansûr veya İbnü'l-Fârız gibi sûfiler gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı vahdet-i vücûd diye isimlendirilmiş olsa bile kendisinin böyle bir kavram kullanmadığı da bilinmektedir. Bazı araştırmacılar kavramın İbnü'l-Arabî eleştirmenleri tarafından yapılmış bir isimlendirme olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye'nin böyle bir isimlendirmeyi yapmış olabileceği görüşlerden biridir (Demirli, 2005:258-259).

Tasavvuf düşüncesinde tevhidle başlayan anlayış, fenâ nazariyesi ile gelişmekte ve "Ene'l-Hak" noktasına ulaşmaktadır. Bir başka deyişle, tevhid, fenâ ve vahdet-i şuhudla gelişen bu his ve sezgi, vahdet-i vücûda kadar uzanmaktadır. Tevhidin hakikatine eren sûfi beşerî sıfatlarını Hakk'ın sıfatında kaybetmeye başlar. Beşerî vasıflardan ve aşağı arzulardan sıyrılıp ilahî vasıflarla donanmış olur. Yaşanan bu fenâ hâli ile fâiliyet şuurunu kaybeder, fiili görmeye başlar. Bu hâlde kulun yerine Allah kâim olur; Allah görür, Allah duyar ve Allah tutar. Kul, Allah ile o kadar meşgul olur ki nihayet "benlik" bilincini kaybeder. Fenâ hâlindeki kul, bazı beşerî sıfatlarından kurtulursa da beşeriyet sıfatından tamamen çıkmaz. Bu özelliklerinden dolayı "fenâ fi'llah", fenânın en yüksek mertebesidir. Fenâyâ erme şuurunun kaybolmasıyla ulaşılır. Bu hâlde sâlik, Hakk'ın tecellilerini müşahedenin cezbisi içindedir. Bu safhada sûfi bütün vasıflarını terk eder ve Hakk ile bir bütün olur. Bu hâl, fenâ fi'l-Fenâ olarak bilinir. Ancak tevhidin hakikatine eren sûfi, fenânın farkında olmaz ve onunla ilgilenmez, fenâdan da fani olur. Fani varlığı, Hakk'ın varlığı içinde kaybolur. Bu anlamda fenâ fi'l-fenâ inkârın inkardır. Varlık yokluk, ben sen ikilemi ortadan kalkar. Nur her tarafı kaplar (Özköse, 2008:81).

Tevhidi idraki sürecinde fenânın da sonrasındaki safha bekâ billahtır. Bekâ billah, bütün mahlukatla ve Hakk ile bir bütün olmaktır. Kulda kötü huyların yerini iyilerinin alması, kendi sıfatlarının yerini ilahî sıfatların geçmesidir. Nefsinden fânî olan, Hakk ile bâkî olur. Bekâda fenâ hâline göre bir bilinç hâli vardır. Varlığa yokluk ile ulaşmaktır. Sûfi bu makamda varlığın en üst mertebesine ulaşır. Bu safhada, sûfi, nefsinden, ikilik çıkaran bütün huylarından kurtulur ve Mutlakîyete ulaşır. Kendisiyle, diğer mahlukatla ve Hakk ile tam bir âhenk içindedir. (Özköse, 2008:85).

2. Namaz

Himmet Konur

İbadetlerin asıl amacı insanın kulluk ve sorumluluk bilincini derinleştirmek; insanı Allah'tan başka varlıklara kul olmaktan kurtararak hürriyete kavuşturmak, manevî ve ahlâkî bakımdan olgunlaştırarak mutluluğa erdirmektir. İbadetlerin sadece şekil şartlarını yerine getirerek bu amaç gerçekleştirilemez.

Yüce Allah bir âyet-i kerîmede “*Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki onlar namazlarını ciddiye almazlar.*” (Mâûn, 107/4-5) buyurmaktadır. Sonraki âyetlerde onların gösteriş düşkünü oldukları ve iyilik etmeye yanaşmadıkları belirtilmektedir. Hz. Peygamber de “*...Nice namaz kılanlar vardır ki kıldıkları namazdan onlara sadece yorgunluk kalır.*” buyurmuştur. (İbn Mace, Sıyam, 21)

Hz. Peygamber’in bildirdiğine göre ameller niyetlere göre değerlendirilir. (Buhârî, Bed’ü’l-Vahy 1) Gösteriş için kılınan namazın Allah katında bir değeri yoktur.

*Savm-u salat hac ile sanma biter zahid için,
İnsân-ı kâmil olmaya, lâzım olan irfân imiş (Niyâzî)*

Kılınan namazlar kişiyi kötülüklerden uzaklaştırmalı ve iyiliklere yöneltmelidir. Âyet-i Kerîme’de “*... Şüphesiz namaz hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah’ı anmak elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarımızı bilir.*” (Ankebût, 29/45) buyrulmuştur.

Allah’ı hatırlayan ve O’na yakın olan kişinin iyiliklere kayıtsız kalması veya direnmesi, kötülükler içinde yüzmesi düşünülemez.

400

Allah’ı hatırlamadan ve iyiliklere sarılıp kötülüklerden sakınmadan bilinçsizce kılınan namaz Allah katında makbul değildir. Âyet-i kerîmede “İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir” denilmekte, asıl iyiliğin Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara peygamberlere inanıp Allah’ın rızasını gözeterek yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenmek zorunda kalanlara ve kölelere yardımda bulunmakla beraber namaz kılıp zekât verenlerin yaptığı şey olduğu bildirilmektedir. (Bakara, 2/177).

Namaz veya diğer ibadetlerin kabul olunması, kişinin sağlam bir inançla beraber iyi, doğru ve güzel şeylere yönelmesine bağlıdır. İyi insan olabilmek için inanç ve ibadet yanında eylemlerimiz de önem taşımaktadır.

Hz. Peygamber, kulun Allah’a en yakın olduğu hâlin namazdaki secde anı olduğunu bildirmiştir. (Müslim, Salât, 215) Bir başka yerde ise namazı mü’minin mirâcı olarak değerlendirmiştir. Bilindiği gibi mirâc Hz. Peygamber’in hayatında müstesnâ bir yer tutar. Bu sırada o hiçbir beşere nasip olmayacak derecede huzur-ı İlahiye yaklaşmıştır. Diğer mü’minlerin bu tecrübeyi aynıyla yaşaması mümkün olmasa da namaz sayesinde buna benzer bir tecrübeyi yaşaması, manevî bakımdan yüksek mertebeler kat etmesi mümkündür.

Ebû Saîd Harrâz'a '*namaza ne ile girilir?*' diye sorulduğunda şu karşılığı verir:

"Namaza durmak demek, kıyâmette Allah'ın huzurunda bulunmak gibi, O'na yönelmektir. Sen ve O, karşı karşıyasınız. Arada tercüman yok. Sen O'na yönelmiş münâcât ediyorsun; büyük bir Melik'in huzurunda bulunduğunun bilinci içindedir." (Serrâc, 1996:159)

Hucvirî namaz ile Allah sevgisini birlikte ele alır. Seven mutlaka sevdiğine yakın olmak ve kavuşmak ister. Allah'ı seven kul da Allah'a yakın olmak ister. (Hucvirî, 1982:444-453.) Hz. Peygamber "*Kişi sevdiği ile beraberdir*" (Buhârî, Edeb 96; Müslim, Birr 165; Tirmizî, Zühd 50, Daavât 98) buyurmuştur. Hakkiyla yerine getirilen namaz bu beraberliğin ifade ve aracıdır.

Amr b. Osman Mekki muhabbet ve namaz arasındaki ilişkiyi şu metaforla açıklamıştır:

"Hak Teâlâ, bedenlerden yedi bin sene önce kalbleri yaratmış, onları kurb makamında muhâfaza etmiş, kalblerden yedi bin sene evvel ruhları yaratmış, onları üns gûlistanında muhâfaza etmiş, ruhlardan yedi bin yıl önce sırları halketmiş, bunları vuslat derecesinde muhâfaza etmiş, her gün 360 defa cemâlin keşfi (ve temâşası) ile sır-ra tecelli etmiş, 360 kere nazar ile ona ikramda bulunmuş, muhabbet sözünü rûha iştirtirmiş, üns latifelerinden bir latifeyi 360 defa kalbe zâhir kılmış, böylece bunların cümlesi, kevne nazar kılmışlar, her biri kendinden daha mükerrer ve daha şerefli birini görememiş, aralarında bir övünme ve böbürlenme hâli peyda olmuş, bundan dolayı şanı yüce olan Allah onları imtihan etmiş, bu sebeple sırrı rûha hapsedmiş, rûhu kalb hapishanesine atmış, kalbi de beden zindanına sokmuş, sonra aklı onda terkip etmiş (bedene yerleştirmiş), nebîler göndermiş, emirler vermiş. İşte o vakit bunlardan her biri kendi makamını (ve yerini) aramaya başlamışlar, Hakk Teâlâ namazı emretmiş, bu suretle beden namaz kılar hâle gelmiş, kalb muhabbetle birleşmiş, rûh kurb hâline ermiş ve sır da vuslatta karar kılmıştır." (Hucvirî, 1982:449)

3. Oruç

Himmet Konur

İslâm'da farz ibadetlerden biri de Ramazan ayı boyunca tutulan oruçtur. Oruç ibadeti İslâm'ın diğer emir ve yasakları, etik ve ahlâkî değerleri gözetilerek yerine getirildiğinde makbûldür. Bu bütünlüğe riâyet etmeden tutulan oruçların bir faydası olmaz. Hz. Peygamber (s.a.v.), "*Nice oruç tutanlar vardır ki, tuttukları oruç neticesinde, açlık ve susuzluktan başka kârları yoktur.*" demiştir. (İbn Mace, Sıyam, 21) Gazâlî de bunları ev yapayım derken koca şehri yıkıp harap eden kimselere benzetir. (Demirci, 2004:58)

Oruç, insanı takvâ denilen en yüksek ahlâkî erdeme ulaştırmak için farz kılınmıştır. Âyet-i kerîmede, “*Ey iman edenler! Oruç tutmak sizden öncekilere olduğu gibi size de farz kılınmıştır. Umulur ki bu sayede takvâli olur/ korunursunuz.*” buyrulmuştur. (Bakara, 2/183).

Hz. Peygamber de “*Oruç (insanı kötülüklerden koruyan) bir kalkandır. Oruçlu kimse kötü söz söylemesin, kendisiyle itişmek ve dalaşmak isteyene iki defa: ‘Ben oruçluyum’ desin.*” (Buhârî, Savm 9) diyerek oruçludan beklenen ahlâkî tavır ve davranışlara işaret etmiştir.

Oruç insanı bu dünyada başkalarıyla anlamsız kavga ve çekişmelerin sonuçlarından koruduğu gibi ahirette cehennem azabından da korur. Çünkü oruç, oruçluyu, insanları cehenneme çağıran şeytan, nefis, hevâ, dünya ve şehvet gibi düşman oklarından koruyan bir kalkandır. Oruç tutanlar, bu kalkan sayesinde nefis ve şeytanın kendilerini alt edip cehenneme sevk ettirecek tuzaklarından korunma imkânına kavuşurlar (Serrac, 1996:169) Bu sayede yukarıdaki âyetteki temennî de gerçekleşmiş olur.

Oruç, insanın arzu ve isteklerini kontrol edebilmesini ve nefsini terbiye etmesini de sağlar. Hz. Peygamber orucu “sabrın yarısı” (İbn Mâce, Sıyâm 44), sabrı da “imânın yarısı” (Gazâlî, *İhya*, I, 643) olarak değerlendirmiştir. Mevlânâ’ya göre, oruç ağzı bağlamaya karşı gönül gözünün açılmasına yarar. Can gözünün açılması, bedenî güçleri etkisiz hâle getirmekle mümkün olur. İbâdetlerin en büyüğü olan oruç insanlara taze can bağışlar. Onları olgunlaştırır. Varlıkta yokluğa ulaştırır. (Demirci, 2004:66-67)

Oruç insanın Allah’a karşı samimiyetini yansıtan bir ibadettir. Özel bir çaba ve merak söz konusu olmadığında Allah’tan başka kimse kimsenin oruçlu olup olmadığını bilemez. Bu nedenle Allahu Teâlâ bir kudsi hadiste “*Oruç benim içindir; onun karşılığını da ben veririm.*” (Buhârî, Tevid, 35; Müslim, Sıyam, 64, 65) buyurmuştur. Bu sözdeki “benim içindir” ifadesinin anlamı “Samediyet bana aittir.” diye açıklanmıştır. Samed, yeme-içmeye ihtiyacı bulunmayan demektir. Allah Teâlâ sanki: -Bir süreliğine de olsa- “Kim benim ahlâkımla ahlâklanırsa ben onu hiçbir beşerin hayal edemeyeceği bir biçimde mükâfâtlandırırım.” demektedir. (Serrâc, 1996:168)

Avâm’ın, havâssın ve ahasşü’l-havâss’ın orucu olmak üzere orucun üç derecesinden söz edilir. Avâm’ın, yani sıradan insanların orucu sabahtan akşama kadar yeme, içme ve cinsel hazzlardan uzak kalmakla olur. Havâssın, yani seçkin kimselerin orucuna gelince bunlara ilâve olarak göz, kulak, dil, el, ayak ve diğer bütün uzuvları günahlardan korumak suretiyle tutulur. Ahasşü’l-Havâss’ın/en seçkinlerin orucu ise, yukarıdakilere ilave olarak, kişinin kalbini hasîs emellerden, dünyevî ihtiraslardan sıyrarak bütün benliğiyle Allah’a yönelmek suretiyle olur. (Gazâlî, ts.:I/660)

Manevî ve ahlâkî şartlarına özen gösterilerek tutulduğu takdirde oruç insanı olgunlaştırır. Nefsânî arzu ve isteklerinin esaretinden kurtulmasına ve ebedî saadete ermesine vesile olur.

4. Zekat/İnfâk

Himmet Konur

İslâm'ın beş temel esasından biri zekâtıdır. Zekât, dince zengin sayılan kimselerin mallarından belirli yerlere harcanmak üzere verdikleri pay demektir.

Kur'ân-ı Kerîm zekât vermeyi mü'minlerin, muhsinlerin, iyi ve takvâ sahibi kimselerin vasfı olarak zikretmiştir. (Lokmân, 31/3-4; Bakara, 2/177). Zekât vermekten kaçınmanın ise şirk alâmeti olduğunu belirtmiştir.

Allahu Teâlâ "Yazıklar olsun o müşriklere ki, onlar zekât vermezler ve âhireti de inkâr ederler." (Fussilet, 41/6-7) buyurmuştur.

Zekât, Allah'ın rahmetine ve Resûlünün dostluğuna kapı aralar. Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: "... Rahmetim her şeyi kuşatır. Onu, bana karşı gelmekten sakınanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım." (A'raf, 7/156). Yani onlara rahmet edeceğim. "Sizin dostumuz ancak Allah, Resulü ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir." (Maide, 5/55).

403

Malın zekâtı olduğu gibi her nimetin kendine göre bir zekâtı vardır. Organların zekâtı kötü işlere bulaşmamak, iç dünyamızın zekâtı kötü duygu ve düşüncelerden uzak durmak, ilmin zekâtı da ilim öğretmektir. (Hucvirî, 1982:453-461; Ankaravî, 1996:160)

Rivâyete göre Bîşr b. Hâris: "Ey hadis ilmiyle uğraşan kişiler, hadisin zekâtını ödeyin!" demiş. Kendisine: "Hadisin zekâtı ne ile ödenir?" diye sorulunca da: "Ezberlediğiniz, ya da yazdığınız her iki yüz hadisten beş tanesinin hükmünü yerine getirmekle." demiştir. (Serrâc, 1996:167)

Müslüman toplumlarda zekât hem bir ibadet hem de bir sosyal dayanışma kurumudur. Fakirler, yardıma muhtaçlar, yolcular, yetimler, yolda kalanlar bu müessese sayesinde ihtiyaçlarını giderir. Toplumun diğer fertleriyle aralarında oluşması muhtemel bir kıskançlığın ve husumetin önü alınmış olur. Toplumsal birlik, beraberlik ve dayanışma duygusu güçlenir.

İnsan zekât vermek suretiyle dinî bir yükümlülüğü yerine getirmenin yanında cimrilik, bencillik ve kıskançlık gibi kötü huy ve alışkanlıklardan kurtulma imkânına kavuşur. Fedâkarlık, yardımseverlik ve iyilik duyguları gelişir. Asıl amaç da budur. Bunu esas alan Hucvirî, zekât vermenin sûfiler tâifesine göre övülmeye değer bir şey olmadığını belirtir. Çünkü zekât ve-

recek kadar mal sahibi olmak ve bunu bir yıl bekletmek bir bakıma cimriliktir. (Hucvîrî, 1982:454) Cimrileri ise kötü son beklemektedir. âyet-i kerimede şöyle buyrulur:

“Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah’ın yolundan alıkoyuyorlar. Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele. O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve ‘İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalım biriktirip sakladıklarınızı!’ denilecek.” (Tevbe, 9/34-35).

Bazı sûfiler zekât malı yemez, istemez ve verildiğinde almazlardı. (Serrac, 1996:164) Bunun gerisinde fakir fukaranın hakkını yememek düşüncesi yanında yıl boyunca mal biriktirmeye karşı oluş da vardı.

Zâhir ulemâsından biri, denemek maksadıyla Şiblî’den zekâtı sorarak; “Zekâtıtan verilmesi farz olan miktar nedir?” der. Şiblî, “Cimrilik mevcut ve mal hâsıl olmuş ise, her iki yüz dirhem için beş dirhem, her yirmi dinar için yarım dinar vermek farz olur. Senin mezhebine göre durum budur. Benim mezhebime göre, zekât meşğalesinden kurtulman için hiçbir şeye mâlik olmaman lâzım gelir.” der. Adam sorar: “İyi ama bu meselede (ve mezhepte senin tâbi olduğun) imamın kimdir?” Şiblî şöyle cevap verir: “Ebû Bekir Sıddık (r.a.) dır. Çünkü o, mülkiyetinde bulunan her şeyi (Allah yolunda) vermiştir. Resûlullah (s.a.v.) ona; ‘Ailene ne bıraktın?’ diye sorunca, ‘Allah’ı ve Resûlünü’ cevabını vermişti.” (Hucvîrî, 1982:454; Serrâc, 1996:164)

5. Hac

Himmet Konur

Hac sözlükte “kastetmek, yönelmek” anlamına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak ise “Mekke şehrindeki Kabe’yi ve civarındaki kutsal sayılan özel yerleri, özel vakit içinde, usulüne uygun olarak ziyaret etmek ve yapılması gereken diğer yükümlülükleri yerine getirmektir.” Gücü yeten yani servet ve sağlık bakımından yeterli olan Müslümanlar ömründe bir defa haccetmekle yükümlüdür.

Âyet-i kerimede ifade edildiğine göre,

“Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim’in makamı vardır. Oraya giren her türlü tecâvûzden emin olur/olmalıdır. Ona varmaya gücü yeten kimsenin Kâbe’yi tavaf etmesi ise, Allah’ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, doğrusu Allah bütün âlemlerden müstağnîdir, kimsenin ibadetine ihtiyacı yoktur” (Âl-i İmrân, 3/97).

Hadis-i Şerifte de şöyle buyrulur:

“Kim Kabeyi yedi kere döner, konuşmaz, sadece ‘Sübhenellahi ve'l-hamdü lillahi ve lâ ilâhe illallâhu vallâhu ekber ve lâ havle velâ kuvvete illâ billâh’, derse kötülüklerinden onu silinir. Kendine on güzellik yazılır. On derece yükseltilir. Kim de tavaf eder de tavaf hâlinde iken konuşursa rahmetin içine ayaklarıyla girmiş olur, tıpkı suya ayaklarıyla dalan gibi.” (Buhârî, Hac, 18)

Mutasavvıflar arasında hac ibadetiyle ilgili farklı temâyüller bulunmaktadır. Serrâc hac konusunda mutasavvıfların üç ayrı yaklaşımından söz eder. Bildirdiğine göre, Bâyezîd ve Cüneyd gibi büyük sûfiler bir kere haccetmekle yetinmişlerdir. Defalarca hacca gitmeyi benimseyen sûfiler de vardır. Diğer bazı sûfiler ise Mekke'ye mücâvir olarak yaşamayı tercih etmiştir.

Bir kere haccetmekle yetinenler Hz. Peygamber'i örnek almışlardır. O, ömründe sadece bir kere haccettiği için onlar da bir kere haccetmeyi sünnet edinmişlerdir.

Defalarca hacca gidenler ise hac yolculuğu ve hac esnasında yaşadıkları yorgunluk ve meşakkatle baş etmek suretiyle olgunlaşma yolunu tercih etmişlerdir. Onlara göre sefer/yolculuk kişilerin ahlâkını ortaya çıkarır. Yolculuk vasıtasıyla huylarını tanıyıp nefsinin aczini, zaaf ve kötülüklerini fark eden kişi bunları değiştirme ve düzeltme imkânına kavuşur. Nefsinin hile ve tuzaklarına aldanmaz.

Mekke ve civarında yaşamayı tercih edenler ise bu beldenin dinî ve tarihî hatırasını yâd etmek ve yaşamak suretiyle manevî mesafeler kat ederler. (Serrâc, 1996:173-176)

Hac ibadetine ihrâm, tavaf, kurban, vakfe, şeytan taşlama gibi birçok sembolik unsur bulunur. Bütün bunlar kişinin manevî ve ahlâkî bir dönüşüm yaşaması içindir. Bu uygulamaların, sembolik anlamlarını bilmeden, sadece şeklen hayata geçirmek çok anlamlı değildir. Kendisiyle aynı inancı paylaşan milyonlarca insanla beraber olmak kişiye müstesnâ bir duygusal coşku ve haz yaşatabilir. Ancak bu coşku ve haz da hacdan beklenen içsel dönüşümün yerini tutamaz.

Haccın şekli ve manevî unsurlarını birlikte değerlendiren Serrâc sûfilerin hacc âdâbını -özetle- maddeler hâlinde şöyle sıralamaktadır:

Hacca niyet ettikleri zaman bunu mutlaka yerine getirmeye gayret ederler. Kabe'ye varmak üzere bir defa yola çıktıktan sonra geri dönmezler.

Hacc için yola çıktıktan sonra namazlarını seferî olarak kısaltıp kılmazlar. Çünkü onlara göre sefer hâli de hazar hâli de eşittir. Mikât mahalline (Kutsal toprakların sınırına) varınca bedenlerini su ile, kalblerini tevbe ile yıkarlar. Elbiselerini çıkarıp ihrâm giydiklerinde içlerindeki kin ve hasedi söküp çıkarırlar, kalblerinden hevâ düğümleriyle dünya sevgisini çözüp atarlar. Bir daha da bunlara dönüp bakmazlar.

Lebbeyk Allâhümme Lebbeyk, Lebbeyke lâ Şerike leke Lebbeyk diyerek telbiye getirdiklerinde Allah'ın davetine icâbet ettiklerini, O'nun mülkünde O'ndan başka ortağı bulunmadığını ikrar ederler. Bir daha da nefsin, şeytanın ve hevânın çağrılarına uymazlar. Başlarındaki gözlerle Allah'ın Evine bakarken kalb gözleriyle Ev Sahibi'ne nazar ederler.

Makâm-ı İbrahim'in ardına geçip tavaf namazı kılarlarken, orasının, Allah'a verdiği sözü yerine getiren bir kulun makâmı olduğunu bilirler.

Hacer-i Esved'i selâmlayıp öptüklerinde Allah'a bey'at edip kulluk sözü verdiklerini ve ellerini artık bir daha nefis ve şehvetin kurbanı olarak bir şeye uzatmamaları gerektiğini bilirler.

Safâ tepesine varınca artık, kalb safâsını bulandıracak bir şeyi, bir daha kalblerine sokmazlar.

Safâ ile Merve arasında 'hervele' yürüyüşüyle adımlarını hızlandırınca düşmanlarından; nefis, hevâ ve şeytandan süratle uzaklaşırlar.

Minâ'ya vardıklarında umduklarına kavuşmaya hazırlanırlar.

Arafât'a varınca kendilerinin Hakk'a tanıtılacağı haşır ve neşri, kabirden kalkışı hatırlarlar.

Arafât'ta vakfeye durduklarında Rablerinin huzurunda durur gibi durup bir daha O'ndan yüz çevirmezler.

İmamla birlikte Müzdelife'ye vardıklarında kalbleri azamet ve Celâl-i ilahî duygusuyla dolar. Müzdelife'den ayrılırken dünyayı da ahireti de arkalarında bırakırlar.

Şeytana atmak üzere taş kırarken taşla birlikte içlerindeki kötü duyguları, şehvet ve hevâlarına bağlı istekleri de kırarlar.

Meş'ar-i Harâm yanında Allah'ı zikrederken haccın prensiplerine ve hacc mekânlarına gönülden saygı duyarlar. Haccın yasaklarına da içtenlikle uyarlar.

Kendi yapıp ettiklerini düşünerek, şeytanı taşkınlık yapmadan hüsn-i edeple taşlarlar.

Taş olurken içlerindeki övülme ve yüceltilme duygularını da keserler.

Kurban keserken hayvanı kesmeden önce içlerindeki kötü nefsi kurban ederler.

Ziyâret tavâfı için Kâbe'ye gelip örtüsüne yapıştıklarında, Allah'tan başkasını bırakıp sadece O'na sarılırlar.

Hacc ibadetini tamamladıktan sonra nefsânî hazırlarına uyarak haram ve yasak olan şeyleri helâl kılmaya kalkışmazlar. Tasfiye edip temizledikleri hâllerini tekrar bulandırmazlar. (Serrâc, 1996:177-179)

Hacc menâsiki büyük ölçüde Hz. İbrâhim ve ailesinin yaşadıklarıyla ilgilidir. Hz. İbrahim'in iki makamı vardır. Biri beden, diğeri ise kalb makamıdır. Makâm-ı İbrahim denilince her ikisi de hatura gelmelidir. Allah'ın dostu/halîli olan Hz. İbrahim Kâbe'yi Allah'ın evi olarak inşa veya tamir etmiştir. Hacca giden kişi Allahu Teâlâ'nın evini ziyaret eder, O'na misafir olur. Allahu Teâlâ bu bilinçle hareket eden kimseyi en güzel şekilde ağırlar. Hz. Peygamberin bildirdiğine göre hacca giden kişi, Allah'ın misâfiridir, Allah onun dilediklerini verir, dualarını kabul eder. (İbn Mâce, Menâsik, 5)

Oraya giden kimse başka şeylerle uğraşmayı bırakıp Allah'ın evini müşâhedeye/seyre dalmalıdır. Aksi halde bu ziyaretten gereğince istifade edemez. Süfîler bu noktada bir inceliğe daha işaret etmişlerdir. Evi ziyâret edip de ev sahibini görmeye/müşâhedeye çalışmamak büyük eksiklik olur. Kabe Allah'ın evi olduğuna göre oraya giden kimse Allahu Teâlâ'yı da müşâhedeye çalışmalıdır. O, ancak kalb gözüyle görülebilir. Kalb gözünün görebilmesi için de kalbin Allah'tan başka şeylere ilgisinin azaltılması ve yok edilmesi gerekir.

407

Bâyezîd şöyle diyor: *"Yaptığım ilk hacda Hâne'den (yani Allah'ın evi olan Kabe'den) başka bir şey görmedim. İkinci haccımda Hâne'yi de Hâne sahibini de gördüm. Üçüncü haccımda her şeyi Hâne sahibi ve Rabbü'l-Beyt olarak gördüm, Hâne'yi hiç görmedim."* Hacca giden kişi hem Hz. İbrahim'in bedeninin makamını olan "Kabe ve civarını görmeye" gayret etmeli hem de kalbinin makamı olan "Allah'a yakınlık ve dostluk" kurmaya çalışmalıdır. Zira Allah cc. hacı kendi dostluğu için bir sebep kılmıştır. (Hucviri, 1982:470-71)

Allah erleri için müşâhede hacc makbûl değildir. Hucvîrî, gaybetteki ve huzurdaki olmak üzere iki tür hacdan bahsediyor. Gaybetteki hacc gönül gözünü açmadan ve Ev Sahibi'ni görmeden yapılan hacdır. Huzurdaki hacc ise kişinin huzûr-ı ilahîde olduğunun bilinciyle, kalb gözünü açıp Hakk'ı müşâhede etmeye çalışarak yaptığı hacctir. Evinde oturan kimseyle hacca gidip de Hakk'ı müşâhedeye çalışmayan kimse arasında fark yoktur. Asıl olan müşâhededir. Hacc, müşâhedenin keşfi için bir mücâhededir. (Hucviri, 1982:473-74)

Hiçbir zaman hatırdan çıkarılmaması gereken hususlardan biri de müminlerin izzet, şeref ve saygınlığının her şeyden üstün olduğudur. Abdullah b. Amr, Kabeyi tavaf ederken Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakleder:

“Ne kadar hoş ve güzelsin. Kokun da ne kadar hoş ve güzel! Ne kadar büyüksün! Senin hürmetin (saygınlığın ve değer) de ne kadar büyük! Bununla beraber Muhammed'in nefsi elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki, malıyla kanıyla müminin hürmeti ve kıymeti senin kıymetinde daha büyüktür. (...)" (İbn Mace, Fiten, 2)

Anlatıldığına göre Abdullah İbnü'l-Mübârek dostlarıyla beraber hacc yolculuğundadır. Hizmetçilerden birinin yanında bir kekligi vardır. Keklik yolda ölü ve bir çöplüğe atılır. Çöplüğün yanındaki kulübeden bir kız, kimsenin görmeyeceği bir anı yakalamak için başını uzatıp geri çekmektedir. Bunu fark eden Abdullah, görmezlikten gelerek ona bu fırsatı tanır. Kızcağız bir örtüye bürünmüş vaziyette dışarı fırlar ve ölü kekligi kapıldığı gibi tekrar kulübeye döner. Abdullah hizmetçisine atından inip kızı çağırmasını söyler. Kız dışarı çıkınca ona olan biteni sorar. Cevap şöyledir: “Bu kulübede biz, iki kız kardeş, yalnız başımıza kaldık. Babamız varlıklı bir adamdı ancak zulüm gördü ve öldürüldü, malları da gasp edildi. Biz de ölü etinin helal sayılacağı duruma düştük. Bu örtüden başka hiçbir şeyimiz yok. Ben örtününce kardeşim açıkta kalıyor, o örtününce ben. Bu örtü hem elbisemiz, hem yatağımız, hem de yorganımız...” Abdullah, “Sizi görüp gözetecek kimse yok mu?” diye sorar. Kız, “Yok” cevabını verir. Bunun üzerine yanındaki gence “Mallarımızı bu kıza verin” diye emreder. Para işlerine bakan vekile de “Kaç paramız var?” diye sorar. Bin dinar paraları vardır. Vekile “Merv'e dönüş için 20 dinarını ayır, geri kalanını kızcağızın eteğine doldur” der. Niçin geri döndükleri sorulunca şu ibretamiz cevabı verir: “Bu yaptığımız bu seneki haccımızdan daha efdaldir.” (Hatiboğlu-İslâmiyât:2/3, 13-14).

Tasavvuf literatüründe haccın manevî ve ahlâkî boyutunun önemine işaret eden oldukça derin mânâlı anekdotlar vardır. Bunlardan biri de *Mesnevî*'de yer almaktadır. Anlatıldığına göre;

Bâyezîd, seferde vaktin Hızır'ı olan kişiyi bulmak için uğraşmakta, böyle bir er araştırmaktaydı.

Vücudu hilâl gibi incelmış bir pîr gördü; onda erlerin hâlini, kâlini buldu.

Pirin gözlü görmüyordu, fakat gönlü güneş gibiydi... (...)

Bâyezîd o pîrin huzuruna varıp oturdu, hâlini sordu; onun hem fakir, hem de aile efrâdı çok olduğunu anladı.

Pîr, “ Ey Bâyezîd nereye gidiyorsun gurbet pılı pırtısını nereye kadar çekip sürtüyeceksin” dedi.

Bâyezîd “ Hac mevsimi... Kâbe'ye gidiyorum” diye cevap verdi. Pîr dedi ki : “Yol masrafı olarak yanında ne var?”

Bâyezîd “İki yüz dirhem gümüşüm var. Ridâmin ucuna sımsıkı bağladım işte.” deyince,

Pîr, “Etrafımda yedi kere tavaf et. Bu tavafı hac tavafından daha makbul bil.

O dirhemleri de, ey cömert kişi, bana ver. Bil ki hacc ettin muradın hâsil oldu.

Umre ettin ebedî ömre nâil oldun, sâf bir hâle geldin, Safâ'ya koş-tun, Sa'y erkânını yerine getirdin.

Canının gördüğü Hak hakkı için ki o, beni kendi evinden daha üstün, daha makbul etmiştir;

Kâbe her ne kadar onun lütuf ve ihsân evidir ama benim vücudum da onun sır evi.

Allah, Kabe'yi kurdu ama kurdu kuralı ona gitmedi. Hâlbuki bu eve, benim vücuduma, o ebedî diri olan Allah'tan başka kimse gelmedi.

Beni gördün ya, bil ki Allah'ı gördün; doğruluk Kâbe'sinin, hakikî Kâbe'nin etrafında tavaf ettin.

Bana hizmet, Allah'a itaat etmek, onu övmektir. Sakın Hakkı ben-den ayrı sanma.

Gözünü iyi aç da bana öyle bak ki beşerde Allah nurunu göresin” dedi.

Bâyezîd, o nûkteleri dinledi, altın bir küpe gibi kulağına taktı.

Bu yüzden derecesi yükseldi, fazîleti arttı. Hakikat yolunun sonuna erişmiş olan Bâyezîd, artık ondan sonra bir son tasavvur edilemeyecek olan bir makama vardı. (Mevlânâ, II/171-173, (b: 2231-2251). Ayrıca bkz. Ankaravî, 1996:181).

6. Kurban

Himmet Konur

Sözlükte “yaklaşmak, Allah’a yakınlaşmaya vesile olan şey” anlamlarına gelen kurban, dinî bir terim olarak, ibadet maksadıyla, belirli şartları taşıyan hayvanı usulüne uygun olarak kesmeyi ve bu amaçla kesilen hayvanı ifade eder. Arapça’da bu şekilde kesilen hayvana ayrıca “udhiye” de denir.

Kur’ân’da hac ibadetinin bir parçası olarak kurban ile ilgili bazı hükümler bulunmakla birlikte bunun dışında ibadet maksadıyla kesilen kurbanla ilgili doğrudan ve açık bir hüküm yer almaz. Konuyla ilgili hükümler daha çok Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarıyla belirlenmiştir.

Kur'an'da ayrıntısına girilmeksizin Hz. Adem'in iki oğlunun Allah'a kurban takdim ettiklerinden (Maide, 5/27) ve ilahi dinlerin hepsinde kurban hükmünün konulduğundan (Hacc, 22/34) söz edilir. Bir başka âyette anlatıldığına göre, Hz. İbrahim'e rüyasında oğlunu kurban etmesi emredilmiş, bunun üzerine Hz. İbrahim oğlunu alıp تنها bir yere götürmüş, durumu oğluna açıklamış, o da Allah'tan gelen emre boyun eğeceğini ve teslimiyet göstereceğini bildirmiş, Hz. İbrahim tam oğlunun boğazına bıçağı çalacağı esnada Allah Teâlâ oğlunun yerine bir koç kesmesini emretmiştir. (Saffat, 37/107) Böylece baba-oğul tam bir itaat, teslimiyet ve fedakarlık örneği göstermişlerdir.

Hz. Peygamber kurban ibadetini Hz. İbrahim'den kalma bir gelenek olarak değerlendirmiştir. Rivayete göre Zeyd b. Erkam,

- “Ya Resulallah bu kurban kesme ibadeti nedir?” diye sormuş, Hz. Peygamber de,

- “Atanız İbrahim'den kalma bir gelenek” diye cevap vermiştir. (İbn Mace, Ahmed b. Hanbel, Müsned; Şevkani, Neylû'l-Evtar, Kahire 1961, V, 116)

Kurban ibadetinin toplumsal birtakım faydaları olmakla birlikte asıl maksat Allah'ın emrine uymak ve rızasını kazanmaktır. Âyet-i kerimede “*kurbanların etleri ve kanları değil sadece takvanız Allah katına ulaşır*” (Hacc, 22/21-28) buyrulmuştur.

İnsanın Allah'a yakın ve teslim olmasını sağlamak tasavvufun hedefleri arasında yer alır. Tasavvuf ıstılahlarından biri de kurban kelimesiyle aynı kökten olan ve “yakınlık” anlamına gelen “kurb”tur. Aslında Allah daima insana yakındır. Ancak insan her zaman bu yakınlığın farkında olmayabilmektedir.

Bitmek tükenmek bilmeyen nefsânî arzular insanı Allah'tan uzaklaştırır. Kişi nefsânî arzu ve isteklerinin esiri olmaktan kurtuldukça Allah'a yaklaşır. Cüneyd-i Bağdadi, kurban kesme mahallinde nefsinin bütün arzularını kurban etmeyen kimsenin kurban kesmiş sayılmayacağını belirtmiştir. (Hucviri, 1982:472).

İbnü'l-Arabî'ye göre en büyük kurban nefstir, esas mesele onu boğazlamaktır. Kur'an'da geçen: “Fidâ” (bk. Saffat, 37/107) fenânın remzidir. Koçun kesilmesi nefsten fânî olmak anlamına gelir. Hz. İbrahim rüyasında oğlu İsmail'i boğazladığını görmüştü. Burada İsmail koçun remzidir. Ona rüyada oğlunu değil, oğul remziyle anlatılan koçu kurban etmesi emredilmişti. Ancak Hz. İbrahim rüyayı yorumlamadan olduğu gibi uygulamak

istedi ve Allah da ona kocaman bir koç gönderdi (İbn Arabi, 1946:46, 84, 95,101; Uludağ, 2001:92.).

Kuşeyrî'nin yorumuna göre Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmekle emrolunması ona gönülden bağlanmasıyla ilgilidir.

Hz. İbrahim, Rabb'inden *"salihlerden olacak bir çocuk"*. (Sâffât, 37/100) istemiştir. Bu dileği kabul olmuş ve kendisine *"halîm"* = *"güzel huylu"* (Sâffât, 37/101) bir oğul verilmiştir. Ancak yanında yürüyüp gezecek çağa erişince, onu Rabb'i için kurban etmesi gerektiğine işâret ettiğini düşündüğü bir rüya görmüştür. Bu rüyayı oğluna açtığına, *"Babacığım, sana emredileni yap, inşallah beni sabredenlerden bulacaksın"* (Sâffât, 37/102) demiştir. Hz. İbrahim de, onu kurban etmeye niyetlenmiştir. Rab'lerinden gelen işârete *"teslîm olmaları"* üzerine, Rab'leri onları mükâfatlandırmış ve İbrahim'e oğlu yerine *"fıdye olarak büyük bir kurbanlık vermiş"* tir. (Sâffât, 37/107)

Bu ifadeler şöyle yorumlanılır: Allah, evliyasının (=sevdiği kullarının) kendisinden başka bir şey ile kalbî alaka kurmalarını, ilgilenmelerini istemez. Eğer böyle bir şey vâkî olursa buna derhal müdahale eder. Nitekim İbrahim (a.s.), oğlundan hoşlanınca (Allah), kalbinden çıkarsın diye onu kurban etmesini istemiştir. *"Ne zaman ki ikisi birden teslim oldular ve (İbrahim onu) şakağı üzerine yatırdı"* ve sırrını ondan temizledi (safâ sırrahû minhu) Allah, oğlu yerine fıdye (olarak kurban kesmeyi) emretmiştir. (Kuşeyrî, 1991:257) Buradan anlıyoruz ki Hz. İbrahim'den oğlunu kurban etmesinin istenmesi, ondaki evlat sevgisinin Rabbine olan muhabbetinin önüne geçmesini engellemek içindir.

Âyet-i kerimde Hz. İbrahim ve oğlunun "teslim" olmalarından da bahsedilmektedir.

Hak dostları her an kendilerini böyle bir imtihanla karşı karşıya hissederler.

Yılda bir kurban keserler halk-ı âlem iyd için

Dem be-dem saat be-saat ben senin kurbanınem (Fuzûlî)

Tasavvufa göre ibadetler birtakım manevî ve ahlâkî duygu ve düşüncelerin ifadesidir. Bu açıdan bakıldığında namaz Allah sevgisinin, oruç sabrın, zekât cömertliğin, hacc Allah'ı müşâhedenin ve kurban Allah'a teslimiye-tin bir ifadesi ve aracı olarak değerlendirilebilir. İbâdet ederken daima işin manevî ve ahlâkî cephesi de dikkate alınmalıdır. Eğer ibadetler şekilden ibaret kalırsa beklenen amaç gerçekleşmemiş olur. Daha da kötüsü kişisel çıkar ve gösteriş amacıyla ibadet etmektir. Böyle bir ibadet insanı manevî ve ahlâkî bakımdan yüceltmek şöyle dursun bilakis çöküntüye sürükler.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Afifi, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, ter.H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 1996.

Ankaravî, İsmail, *Minhâcû'l-Fukarâ Fakirlerin Yolu*, haz. Sadettin Ekici- Meral Kuzu, İstanbul 1996.

Demirci, Mehmet, *İbâdetlerde Manevî Boyut*, İstanbul 2004.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.

Derin, Süleyman, “Şamlı Bir Süfi: Şeyh Arslan Dımaşkî ve Tevhid Risâlesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 11, sayı: 26, 2010, s. 91-124.

Gazâlî, *İhyâ*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul ty.

Gürer, Dilâver, *Abdülkâdir Geylânî –Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*, İnsan yay, İstanbul 1999.

Hatiboğlu, Mehmed S., “İlk Süfîlerin Hadis/Sünnet Anlayışları Üzerine”, *İslâmiyât*, c: 2, sa: 3, temmuz-eylül 1999, 13-14.

Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcub*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

İbn Arabî, *Fususü'l-Hikem*, Kahire 1946.

Kartal, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy kitap, İstanbul 2009.

el-Kâşânî, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü –Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik, Ali Abdülhamid Baltacı, Dârü'l-Hayr, Beyrut 1993; trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-kulûb Kalblerin Ağızı*, ter. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

Özköse, Kadir, *Dervişin Günlüğü*, Ensar Yayıncılık, Konya 2008.

Serrâc, *el-Luma-İslâm Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996.

Tahrâlî, Mustafa, “Fususü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücut İle Alâkalı Bazı Me-seleler”, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc.ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahrâlî-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1994.

Türer, Osman, *Ana hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2001.

Uludağ, Süleyman, *İnsan ve Tasavvuf*, İstanbul 2001.

7. BÖLÜM

TASAVVUFUN
MESELELERİ

TASAVVUFUN MESELELERİ

1. Amelî Tasavvufun Meseleleri

İbrahim Baz

Sûfilerin manevî tekâmül süreci, metaforik olarak “yokluk tepesine tırmanmak” diye nitelendirilmektedir. Sûfiler, Allah’a ulaşma eğitimine “seyr ü sülûk” demişlerdir. Seyr ü sülûk, kitabî bir eğitim olmayıp, tamamen gönül eğitimine dayanır. Bu terim, manevî bir yolculuğu ifade eder. Sülûk müessesesine “meslek” yahut “tarikat-ı aliyye” adı da verilir. Tarikatlar (meslekler), gerçekte insanın sadece iç eğitimiyle uğraşır. Başlarında “mürşid” veya “şeyh” denilen manevî bir önder bulunur. Mürşid, Hz.Peygamber’in güzel ve üstün ne kadar vasfı varsa, bu vasıflarla donanmış kişidir. Bir sûfi, kendisine kılavuzluk eden mürşidin tavsiyelerine uygun davranır; bedenî ve kalbî bütün kötülüklerden arınmaya çalışır. İyilik eden, ibadet ve zikirle meşgul olan ve varlık âlemine bir göz ile bakan kişinin gönlünde bir müddet sonra “ilâhî tecelliler” meydana gelir. Nihayet sûfi, kendisine ait zannettiği vücûdu Allah’ın benliğinde yok ederek, fenâfillâh makamına ulaşır. Bu makam, ilâhî aşk ile varılabilecek en yüce makamlardandır. Aşk, bütün eksiklikleri gideren ve insanı tamamlayan evrensel bir sevginin adıdır. Bu sevgiyle fenâfillah makamına ulaşan kişiye insan-ı kâmil denmiştir.

Sûfiler nazarında, “Müridânın vüsul’dan mahrum olmasının sebebi, usulü zayi etmeleridir.” İlk dönem sûfilerinden Ebû Ali Dekkak (ö.405/1014), “Müridin, Allah ile arasındaki itikad’ını tashih etmekle işe başlaması gereklidir. Şüpheler ve zanlardan arınmış, sapıklık ve bid’atlardan uzak, hucetler ve burhanlardan doğup meydana gelen bir inanç ile işe başlaması gereklidir.” (Kuşeyrî, 1993:378) demek suretiyle seyr ü sülûkun başını saf

ve sağlam inanç, samimi niyet olarak görmektedir. Yolun devamında sûfî, kesret perdesinden sıyrılıp birlik dükkanına kavuşmuş olur. Dolayısıyla tasavvufî anlamda yolculuk, nefse ait menzillerin aşılması, ağyarın ve yapmacık tutumların izalesi, kalb makamının nihayetine ulaşılmasıdır.

Mürîr; tarîkat, yani 'hakikate giden yol' üzerindeki makamlara ulaşmayı, güvenilir bir mürşidin kılavuzluğunda sağlayabilir. Mürşid-i kâmillerin uyguladıkları yöntemler herkes için aynı değildir. Gerçek bir şeyh, mürîrlere değişik yeteneklerini ve karakterlerini tanıtır ve buna göre onları eğitir.

Hakikate ulaşmada mürîdin önünü kesen birtakım engeller vardır. Bunlara hicab adı verilir. Uzaklaştırılması, kişinin önünden kaldırılması gereken her şey hicaptan ibarettir. Sûfilere göre bu perdelerin aslı dörttür: Mal sevgisi, makam sevgisi, taklit ve günah (Nesefî, 1990:47-51). İsmi geçen perdelerin açılabilmesi için mürîdin mürşidine teslimiyeti, hatıraların etkisinden kurtulup zihin ve şuuru berraklaştırması, makam ve menzillere tam riayet etmesi esastır.

İmam Razi'ye göre, nefis eğitiminin yararlı olabilmesi için mürîdin buna karşı istidatlı (yatkın) olması gerekir. Eğer mürîd bu konuda istidatlı olmazsa, nefis eğitimi onda hiçbir başarı meydana getiremez. Çünkü nefis eğitimi sadece engelleri giderebilir, perdeleri ortadan kaldırabilir ve istidatları saklayan örtüyü açabilir. Oysa engellerin ortadan kalkması doğrudan doğruya arzu edilen sonucu gerçekleştirmez. Tersine bunun için engellerin ortadan kalkması ile birlikte istidatlı bir yeteneğe de ihtiyacı vardır. Eğer nefiste bu istidat yok ise nefis ile ilgili eğitim ona saadet sağlayamaz, ancak selâmet (dirlik) sağlayabilir (İmam-ı Gazâlî, 1990:263).

Perdelerin kaldırılmasında kişinin istidadı kadar virdine riayeti de bir o kadar önemli husustur. Zira sûfinin hayatında günlük virdler, onun günlük azığıdır. Bu azığı ihmal etmesi doğru değildir. Çokça işlememizin mendup olduğu virdlerden her ferd gücü nisbetinde ve kalbinin ihtiyaçları oranında ve diğer vaciplerin yerine getirilmesine engel olmayacak şekilde bir miktarı kendine prensip edinmelidir.

Mürîdin mürşid-i kâmile intisabı ile başlayan tasavvufî eğitimde icra etmesi gereken uygulamalardan zikir, sohbet, rabîta ve tevessül konularını ele almamız yerinde olacaktır.

1.1. Zikir

Rifat Okudan

Sözlükte zikir; hatırlamak, zihinde tutmak, yâd etmek, unutmamak, telâffuz etmek, bir şeye devam etmek ve korumak demektir (İşfahânî, 1961: "zi-

kir” md.). Tasavvufta zikir; müridin sesli veya sessiz, toplu veya tek başına Allah’ı büyük bir sevgi ve saygı ile *lafzatullah*, *kelime-i tevhid* veya başka isimlerle tekrar ederek anması, unutmaması, kalb veya dil ile usûlüne uygun bir şekilde tekrar etmesidir. Zikir, tarikatların “temel esası” kabul edilir. Kur’ân’da türevleriyle birlikte 250’den fazla yerde geçer. Bazen bizzat “Kur’ân” manasında (el-Hicr, 15/9), bazen de “namaz” manasında (el-Ankebût, 29/45; el-Cum’a, 62/9) kullanılmıştır. Ancak bu kullanımlar da zikrin mutlak ve genel kapsamına dâhildir. Bu nedenledir ki sûfilerden bir kısmı “zikri”, “Elest bezmi”ndeki ahdi hatırlamak; “sema”ı da o ilahî sesi duymak olarak yorumlarlar. Aslında bu hitab-ı ilahî sürekli olarak bize “Elestü bi-rabbiküm” (Ben sizin rabbınız değil miyim?) diye sormaya devam ediyor. Biz, o sesi duyar (sema) ve “Belâ” (Evet, Rabbımızsın”) diyebilirsek, zikretmiş yani hatırlamış oluruz. Allah ile yapılan bu mukaveleyi unutan insanoğlu, önce Kur’ân’la uyarılmakta; sonra da onun özel emirleriyle ahbine bağlı kalmaya çağrılmaktadır.

Kur’ân “zikir”olduğu gibi namaz da “zikir”dir. Zira namazda insan zikrin en mükemmeliyi icra etmekte; kulluğa yakışan en uygun biçimde Rabbi huzurunda arz-ı ubûdiyet etmektedir.

Sûfilere göre gerçek “zikir”, Allah’ı şiddetle sevmek O’ndan tam anlamıyla korkarak gaflet meydanından müşahade semasına yükselmektir. Ya da Mezkûr’dan yani Allah’tan başkasını unutmaktır. Çünkü “*Unuttuğun zaman rabbını zikret!*” (el-Kehf, 18/24) buyuran bu âyetin anlamı, Allah’tan başkasını unuttuğun zaman, O’nu zikretmiş olursun, demektir.

Zikrin en önemli husûsiyetlerinden ve onun tasavvuf yolunda temel esas olmasını sağlayan özelliklerinden biri, belli bir vaktinin olmayışıdır. Kur’ân’da herhangi bir sınırlama yapılmaksızın bütün vakitlerde zikredilmesi emredilmektedir. Oysaki ibadetlerin en şerefli olan namazın belli başlı bazı vakitlerde kılınması caiz görülmemiştir; zikir için ise böyle bir kısıtlama yoktur. Bu da zikrin devamlılık ilkesini gösterir. Nitekim: “*Onlar ki ayakta, oturarak ve yanları üzere yatarken Allah’ı zikrederler*” (Al-i İmran, 3/191) âyeti bu devamlılığın sınırsızlığını ifade eder. Âl-i İmran, 41; el-Ahzâb, 41 ve Cum’a, 10. âyetlerindeki “*zikr-i kesir*” emri de bunun bir başka teyidi olduğu gibi “zikr-i dâim” esasını hedef göstermektedir.

Kur’ân’da zikrin zıddı “gaflet”tir. Nitekim “*İçinden, yalvararak ve korkarak âşikare olmayan hafif bir sesle rabbını zikret de gafillerden olma!*” (el-A’raf, 7/205) âyeti bunu ifade etmektedir. İçten ve kalbî olan bu tür bir zikir kalbe yerleşti mi Kur’ân’ın ifadesine göre hiçbir ticaret, alışveriş ve dünyevi meşguliyet böyle bir zikre engel olamaz. Zira böyleleri “rical”;

yani Allah adamıdır (en-Nûr, 24/37). Değilse insan, dünya meşguliyetine aldandıp çocuk çocuk endişesiyle zikir-i ilahîden kaçmaya yatkın bir yapıdadır (el-Münâfikûn, 63/9).

Kalblerin ancak Allah'ın zikriyle itminana erip sükûnete kavuşacağı hususu (er-Ra'd, 13/28), Kur'an'ın dikkat çekerek vurguladığı konulardandır. Hasan Basrî der ki:

“Manevî zevki üç şeyde arayın. Namazda, zikirde ve Kur'an'da. Eğer bulursanız ne âlâ. Bulamayacak olursanız bilin ki kalbinizin kasveti sebebiyle sizin için manevî haz kapıları kapanmıştır.”

Kur'an, Hakk'ın zikrinden yüzçevirenlerin dar ve sıkıcı bir hayat yaşayacaklarını ve kıyamette de âmâ olarak haşrolunacaklarını haber vermektedir (Tâhâ, 20/124). Gerek bu âyet-i kerime gerekse yukarıda geçen kalblerin zikirle itminana ereceğini belirten âyet-i kerime, zikrin insanda meydana getireceği psikolojik ve ruhî huzuru ifade etmektedir. Zikir doygunluğuna eren kalbin gönül huzuruna ulaşacağını belirtmektedir.

Zikir, değişik hadis-i şeriflerde de övülmüştür; zikreden bir kimseyle zikretmeyen birisi diri ile ölüye benzetilmiştir (Buhârî, “Deavât”, 67). Bu konudaki hadislerden birkaçı şöyledir:

418

“Size amellerinizin en hayırlısını haber vereyim mi? Allah'ı zikretmek...” (Tirmizî, “Deavât”, 6)

“Bir topluluk oturup Allah'ı zikrederse melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar...” (Müslim, “Deavât”, 8)

“Allah Allah, diyen bulunduğu sürece kıyamet kopmaz.” (İbn Mace, “Edeb”, 53; Tirmizi, “Deavât”, 6)

“Cennet bahçelerini gördüğünüz zaman onlardan istifade ediniz. Cennet bahçeleri zikir meclisleridir.” (Tirmizi, “Deavât”, 82; İbn Hanbel, III. 150)

Ve konu ile ilgili iki kudsi hadis de şu şekildedir:

“Kulum Beni nasıl sanıyorsa Ben öyleyim ve onunla beraberim.” (Müslim, “Zikir”, 6)

“Bir kimse Benden istekte bulunmayı bırakıp zikrimle meşgul olursa ben ona istekte bulunanlara verdiğimden çok daha iyisini veririm.” (Dârimî, “Fazlu'l-Kur'an”, 6)

Zikir “kalbî ve lisanî”, ya da “mukayyed ve mutlak” olmak üzere iki türdür. Kur'an da mutlak olarak zikri emreder. Herhangi bir kayıt belirtmeyen âyetler aslında kalbî zikri anlatmaktadır. Allah'ın adının zikredilmesini emreden âyetlerle tevhid ve lafza-i celâl zikrini ifade eden hadisler ise dil ile yapılan cehrî zikri ifade etmektedir. Bu ikisi arasında en önemli ilişki,

birinin diğerine yardımcı ve destek olmasıdır. Amaç kalbî zikirdir. İsimle yapılan cehri zikir, kalbî yoğunlaşmayı sağlamada en önemli araç ve etkidir.

Tevhid zikrinin zikirlerin en faziletlisi olduğu Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından haber verilmiştir (İbn Mâce, “Edeb”, 65). Özellikle tevhid zikirindeki “nefy” (Lâ ilâhe) kısmıyla “isbat” (illallah) lafızları, manaları düşünülerek zikredildiği zaman masiva sevgisinin gönülden çıkmasına yardımcı olur. “Lafza-i Celâl” denilen “Allah” zikri de kalbin uyanışı ve zikre açılmasında en etkili lafızlardandır. Bu iki lafzın dışında “Hû, Hayy, Hak, Kayyûm ve Kakhâr” isimleri, esmâ zikri için seçilenlerin başlıcalarıdır. Seyr u sülûkte salikin nefis mertebelerinde yükselişine göre bu isimlerin zikir şekli de değişiklik arzeder. Bu isimlerden özellikle “Hû” ismi tarikat çevreleri için alem olmuştur. “Hû”= O, yani Allah’tır. “Gelen Hayy’dan gider Hû’ya” sözü bizim dilimizde mesel halinde kullanılır ki herşeyin evvel ve âhırının Allah olduğu anlamı taşır.

İlk zikir telkini yapan Hz. Peygamber (s.a.v.)’dir. Bugünkü manada tarikatlarda yapılan şekliyle olmasa bile gönüllerin Allah’a açılmasını, kalblerin Allah zikriyle itminan bulmasını sağlamak üzere ilk defa zikri, o telkin etmiştir. Hicret sırasında Sevr mağarasında bulundukları sırada müşrikler tarafından fark edilip yakalanmaktan endişe ederek hüzne bürünen Hz. Ebû Bekir’e: “*Üzülme, Allah bizimle beraberdir.*” (et-Tevbe, 9/40) diyerek ilk zikri telkin eden odur. İslâm ile müşerref olan Hz. Ömer’i kucaklayarak seslice tevhidi ta’lim eden de yine odur. Diğerlerine şehâdet kelimesini tarif eden de Hz. Peygamber’dir (s.a.v.).

Zikir, yapılış şekline göre “ferdî” ve “toplucu” olmak üzere iki kısımdır. Her ikisinin de önemi birbirinden ayrıdır. Ferdi zikir, daha çok günlük ve haftalık olarak yapılması istenen bir vazifedir. Zamanı, icra şekli, sayısı ve süresi müşrid tarafından belirlenir ve tarif edildiği şekilde uygulanır. Bu günlük zikirler genellikle “vird” (evrâd) adıyla anılır. Eğer günlük vazife bir dua ise ona da “hizb” (ahzâb) denir. Hizb ve dualar, ya Kur’ân âyetlerinden, ya hadislerden ya da velilerin dualarından derlenir. Toplu zikir, “icrâ-yı zikrullah” da denilen “âyin-i ehlullah”dır. Her tarikatı ayrı ayrı adlarla anılır ve değişik şekillerde yapılır. Amaç kalbin tasfiyesidir.

1.2. Sohbet

Rifat Okudan

Sözlükte “kısa bir süre de olsa birlikte olmak” anlamındaki “sohbet” kelimesi, “arkadaşlık edip ünsiyet kurmak, bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali, dinî veya dünyevî konuların konuşulduğu toplantı” gibi

manalarda kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) sahibi (*arkadaş*) olduğundan bahsedilmiştir (et-Tevbe, 9/40). Sohbet kelimesinin sözlük anlamı dikkate alınarak Resûlullah'ın (s.a.v.) sohbetinde bulunan Müslümanlar için “ashab” ve “sahabe” terimleri kullanılmıştır. Hz. Peygamber ashabinı sohbet aracılığıyla bilgilendirip eğittiğinden bu sünneti takip eden âlim ve sûfiler de sohbet halkaları düzenleyerek ilimlerini halka aktarmışlardır. Sohbet yaygın olarak “şeyhin ya da âlimin sözlerini dinlemek üzere tertip edilen dinî-tasavvufi toplantı” anlamında kullanılır. Gıybet, yalan, iftira, söz taşıma gibi günahlar içermeyen, hoş vakit geçirmek için yapılan ve muhabbet etme, yarenlik etme gibi deyimlerle ifade edilen sohbetlere katılmakta dînen bir sakınca yoktur (Uludağ, *DİA-XXXVII/350*).

Sohbet terimiyle öncelikle birlikte olma halini (*maiyyet*) kasteden sûfiler; Allah ile sohbet, Resûlullah ile sohbet, halkla sohbet, nefisle sohbet ve şeytanla sohbet gibi türlerinden söz etmişlerdir. *Allah ile sohbet* Hak ile ünsiyet kurmak, *halkla sohbet* insanlara karşı samimi olmak, *nefisle sohbet* ona muhalefet etmek, *şeytanla sohbet* onunla daima mücâdele içerisinde bulunmak demektir (Serrâc, 1960:234; Kuşeyrî, 1974:II/578).

Bir başka tasnife göre sohbet üçe ayrılır: Cismânî sohbet, ruhânî sohbet ve ilahî sohbet. *Cismânî sohbet*, yaşayan meşayihle ülfet edip sözlerinden faydalanmaktır. Tasavvufta sülûk ehlinin çoğunluğu bu tür sohbetlerde bulunur. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Şems-i Tebrîzî, Sadreddin-i Konevî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile birlikteliği cismânî sohbet vasıtasıyladır. *Rûhânî sohbet*, “vefat etmiş ya da uzak bir beldede bulunan büyük evliyânın ruhâniyetiyle beraber olmak ve onlardan mânen istifade etmek” anlamına gelir. Ancak müridin böyle bir münasebette bulunması için bedenî kesâfetten uzaklaşıp mizacını latif hale getirmesi gerekir. Cismânî ve ruhânî sohbeta “sohbet-i halkıyye” de denir. *İlâhî sohbet*, vasıtasız bir şekilde Hakk'ın terbiyesine mazhar olmaktır (Uludağ, *DİA-XXXVII/350*).

İlk zâhid ve sûfiler kendilerini ziyarete gelen kimselerle sohbet etmişler, onlara dinî ve tasavvufî tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu tür sohbetleri yapan üstada “sohbet şeyhi” denir. *Sohbet şeyhi*, müridlerin manevî hallerinden haberdar olan ve seyr u sülûklerinde tasarrufta bulunan, terbiye ve sülûk şeyhinden farklı olarak kendisine intisap edenleri sadece sohbet aracılığıyla irşad eden kimsedir. Tasavvufta sohbet, eğitim ve öğretim yolu olarak kabul edildiğinden mutasavvıf yazarlar eserlerinde sohbetin fazilet ve âdâbına ayrı bir yer ayırmışlardır. Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbeti iki rek'at nafilâ namaz kılmaya tercih ettiğini kaydeder (Serrâc, 1960:273). Sohbetin temeli Allah sevgisi ve rızasıdır. Maddî ve dünyevî çıkarlar bu tür

sohbetlerde akla gelmez. Bazı hadislerde Allah sevgisiyle bir araya gelen ve bu sevgiyle ayrılanların kıyamet günü Hakk'ın özel lütfuna nâil olacağı haber verilmiştir (Buhârî, “Hudûd”, 19; Müslim, “Zekât”, 91; Tirmizî, “Zühd”, 53).

Sohbete katılan ve sohbet şeyhinin uymaları gereken kurallar vardır. Âdâbı gözetilerek yapılan sohbetler feyizli ve bereketlidir (es-Sühreverdî, 2005:34; Sühreverdî, 1966:403-420). Şeyh sohbetine katılanlara şefkat, merhamet ve samimiyetle muamele etmeli, sohbe katılanlar şeyhlerine hürmet gösterip hizmet ederken birbirlerine karşı saygılı, dostça ve lütufkâr davranmalıdır (Kuşeyrî, 1974:II/574). Sohbet için belli bir mekân yoktur. İlk dönemlerde mescid, şeyhin evi, iş yeri, çarşı pazar gibi yerlerde sohbet yapılırken sonraki dönemlerde tekke ve zâviyeler zikir ve sohbet mekânları olmuştur. Tasavvufi sohbetler karşılıklı konuşma ve soru-cevap şeklinde değil sohbet şeyhini can kulağıyla dinlemekle gerçekleşir. Sohbe katılanların ihtilaf, itiraz ve tartışmadan kaçınmaları esastır. Ebû Saîd el-Harrâz, sûfilerle sohbet ederken daima kendini kusurlu gördüğünden hiç ihtilafa düşmediğini söyler (Serrâc, 1960:234). Sükût eden sohbet şeyhini görmek bile bir tür sohbet sayılır. Tasavvufta hal ve beden dilinin “lisân-ı kâl” denilen söz dilinden daha etkili olduğu kabul edilir. Bâyezîd-i Bistâmî “Bizim sükûtumuzdan faydalanamayanlar sözlerimizden hiçbir şey anlayamazlar” demiştir.

421

Sohbetlerde paylaşımcı bir anlayış esastır. Bir elemeği olan kimse yarısını ihtiyacı bulunan sohbet arkadaşına vermelidir. Sohbet için seçilen kişinin akıllı, huyu güzel, dindar bir kimse olması lazımdır. Gazâlî sohbet için seçilen dostta bulunması gereken vasıflar hakkında geniş bilgiler verir (Gazâlî, 1939:II/168). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, gaflet ehli zorbalarn, yalancı zâhidlerin ve câhil mutasavvıflarn sohbetlerinden uzak durmayı tavsiye etmiştir (Serrâc, 1960:237). Sûfiler Hz. Mûsâ ile Hızır'ın yoldaşlığını örnek bir sohbet olarak gösterirler. Bütün tarikatlarda sohbe önem verilmekle beraber özellikle melâmet ehlinde, ilk dönem Nakşbendiliğinde ve Mevleviyye tarikatında sohbetin çok önemli bir yeri vardır. Bahâeddin Nakşbend tarikatının sohbetten ibaret olduğunu söyler. Mevlânâ'ya göre Allah erleriyle (*merdân-ı Hudâ*), ricâullah ile bir anlık sohbet takva ile geçirilen yüzyıllık ömürden daha üstündür (Uludağ, *DİA-XXXVII/350*).

1.3. Râbîta

Rifat Okudan

Tasavvufi bir tabir olan râbîta, lugatta ikinci ve birinci bablardan “rabt” vezninde R-B-T kökünden türetilmiştir. Asıl olarak bağlamak ve sabit kılmak anlamına delalet eden “rabt”dan türeyen râbîta, iki parçadan birini

diğerine bağlayan kelime, cümle veya file (eylem ve oluşa) verilen addır (Belot, 1929:232). Râb, yani bağlama fiilinin kendisiyle vuku bulduğu şey ribâtır. Ribât, Kur'ân-ı Kerim'de (Âl-i İmrân, 3/200; Enfâl, 8/60) sınırda düşmanı gözetlemek, nöbet tutmak, verilen bir işi yerine getirmek manalarında da kullanılır. Daha sonraları sınırdaki askerlerin, gurbetteki misafirlerin atlarını bağladıkları ve konakladıkları müesseseler ribât diye isimlendirilmiştir. Bu anlamla birlikte tekke, zâviye ve hânkâhlara da ribât ismi verilmiş, buraların sakini olan derviş ve sûfilere de ehl-i ribât ve murâbât denilmiştir (Sühreverdî, 1973:99-111). Beden kendisine bağlanmış gibi olması nedeniyle kalbe de aynı ad verilmiştir.

Tasavvuf ıstılahında râbîta ise müridin zikir ve diğer ibadetlerinde gönlünden dünyayı ve dünyaya ait her şeyi çıkarıp, kalbini Hakk Teâlâ Hazretinde, huzur üzere bağlamasıdır (Şerkâvî, 1992:149). Ancak zikredilen hakiki râbîtaya ulaşıncaya kadar, müridin zihnî olarak, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşidiyle beraberlik halinde olmasına râbîta denilmiştir (Cebecioglu, 1997:584-585). Müridin, kâmil şeyhinin suretini ruhanîyetinden feyz alacağına inanarak, zihninde tasavvur etmesi diye de tarif edilen (Uludağ, 1991:387-388) râbîta, en yaklaşımcı yol olarak görülmüş, sohbet âdâbına riayetle tek başına vuslat için kafi olduğu dahi belirtilmiştir (Gümüşhânevî, ts.:240). Bu manadan olmak üzere râbîta, şühûd ve ayân makamına ulaşmış kâmil bir şeyhe kalbi bağlamak olarak tarif edilmiştir (Harîrîzâde, 1307:28). Kul ile Rabb'i veya kul ile Rasûlullah (s.a.v.)'de ya da kâmil mürşid olan evliyâdan varis olan şeyhte temessül eden güzel önder arasındaki şer'î bağ ve alaka da râbîta olarak isimlendirilmiştir (Şerkâvî, 1992:149). Başka bir ifade ile râbîta; ilâhî ve zâtî sıfatlarla muttasıf, müşâhede mertebesine ulaşmış kâmil bir şeyhe kalbi bağlayıp, huzur ve gıyabında o şeyhin suretini, siretini ve özellikle de ruhanîyetini hayalen kendisi ile birlikte farzederek, yanındayken takındığı tavrı, gıyabında da sürdürmeye çalışmaktır (Bağdâdî, 1294:298; Arvâsî, 1990:15).

Müridin şeyhiyle veya kâmil, âlim, âmil olan terbiyecisiyle beraberliğindeki ihlas ve samimiyeti güzel olduğu zaman, kendisini onun sıfatları kaplar. Bunun sonucu olarak kendi zatında şeyhini görmeye başlar ve artık kendi zatını görmez olur (Şerkâvî, 1992:149). Allah'ın boyasıyla boyanma, yani onun ahlâkıyla ahlâklanma gayesine ulaşabilmekte bütün insanlar kendileri gibi bir örneğe ihtiyaç duymuşlardır. Bu durum zarurî olarak insanın insanı taklidini ortaya çıkarmıştır. Bu taklid üç şeyde ortaya çıkmaktadır. Birincisi sirayettir ve taklidin en basit şeklidir; sinir sistemi ve beyinle ilgili bir olaydır, elektriklenme gibi bir haldir. Biz sevdiğimiz insanların hiç farkında olmadan bakışlarını ve en ufak hallerini hatta kullandıkları kelimeleri taklit

etmekteyiz. Şüphesiz toplumsal hayatta taklidin rolü büyüktür. Bir insan topluluğu içerisindeki benzeyişler taklit sayesinde meydana geldiği gibi, fikir ve kanaatler, moda ve âdetler taklit ile etrafa yayılmaktadır. Terbiye ancak taklit ile mümkün olduğu gibi, fikrî ve ahlâkî kültürün aşılması da taklit ile olmaktadır. Taklidin görüldüğü ikinci olgu telkindir. Telkin, bir insanın irade ile başka bir insanda meydana getirdiği hareketleri, bu sonuncunun istemeyerek veya farkında olmadığı halde tekrarlamasıdır. Bugün modern bilimin psikolojik tedavi aracı olarak da kullandığı telkin, alışkanlıkların terk edilmesini sağlamakta en verimli yöntem olarak görülmektedir. Aynı şekilde, bir fikir veya ideolojiyi benimsetmek veya bir davranış ve huyu kazandırmak için eğitim yöntemi olarak kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Taklidi gördüğümüz üçüncü olgu olan üstünlüğün benimsenmesi, tam anlamıyla iradeli bir taklittir. Bunda asıl, sosyal statü bakımından aşağı durumda olan kimsenin kendinden üstün olan insanın hareketleriyle hallerini tekrarlamasıdır. Bu taklit, hayranlığın eseridir (Topçu, 1959:60).

Râbta psikolojik bir olgudur. Râbitasız insan olmaz ve olamaz. Çünkü münasebetsiz, alakasız ve irtibatsız bir sosyal hayat düşünülemez. İnsanlar kendi hallerine bırakıldığı zaman sosyal çevrenin etkisinde kalıp hoşlandığı veya hoşlandığını zannettiği bir şöhretin peşine düşer, bedenlen ondan uzak olduğu halde, kendisini ona yakın hisseder. Hayatının her anında hatta rüyasında bile onunla beraber olur. Onunla gönülden bir bağ kurar. Onunla özdeşleşmek ister (Eraydın, 1994:135). Özdeşleşme ile kastedilen gelip geçici hevesler şeklindeki benzeme değildir. Zira özdeşleşme taklidin ileri derecesidir. Benimseme ile başlar ve zamanla alışkanlık haline getirme söz konusu olur. Bir kimseye uymak, kendisine uyulanı görmeyi gerektirir. Bu görüş, ya hissî olarak duyu organlarımızla ya da manevî olarak, düşünce dünyamızda hayalen tasavvur etmek suretiyle gerçekleştirilebilir (Gümüşhânevî, ts.:166;Hânî, 1319:43). İnsanın başkasına uyma yoluyla elde ettiği davranışların sonucunda, uyulan iyi ise netice iyi, kötü ise netice de kötü olur. Kendi ruhunda bulunan, kendine özgü kişisel özelliklere sahip olmayan bir kimse, bir tasarımını zihninde kuramayacağını anlayınca ya kadar, derece derece, mertebe mertebe kendisinin en ütöpik hülyasının imajı olan ideal kişi ile özdeşleşmektedir. İnsanın kendisini olabileceğinden daha iyisinin ne olduğunu gösteren başka bir benlikte görmesi daha kolaydır (O'kane, 1994:85).

Hayran olduğumuz kimseleri taklit etmek ve ister istemez onlara benzemeyi istemek, insan tabiatının bir gereğidir (Preney, 1975:263;Jergild, 1978:225). Her zaman kuvvetli, itibarlı, otoriter, sevilen ve sayılan şahsiyetleri taklit etmek isteriz. Kişiliğimiz, sanatçının yaptığı heykeli meydana

getiren küll gibidir ve sürekli olarak ebedî arketipimizde bulunan potansiyelin bir kısmını ifade eden bir yapıya dönüştürülür (O'kane, 1994:83). İşte mürid de mürşidinde, mana örüntülerini sağlayan ve müridin gelişen kişiliğinin kemale ulaşmasına rehberlik eden nefis arketipinin yansımasını tecrübe eder. Arketip, kendi başına bilinemeyeceğinden, ilgili materyal mürşidde müşahhaslaşan ve böylece arketipe özgün içeriğini veren bir kişiden elde edilir (O'kane, 1994:64).

Her meslek ve sanatta o mesleği seçenler için takdim edilen ve onun gibi olmaları tavsiye edilen ustalar olduğu gibi, dîni hayatı yaşayabilmek ve dindar insanı yetiştirmek için örnek üstadlar olması tabiidir. Tasavvufta da mürşid, kendi istediği insanı yetiştirmek için, benimseme yoluyla onun fizik benliğine ve özdeşleşme mekanizmasını harekete geçirerek de moral ve ruhsal benliğine kâmil saydığı ideal modeli koymasını sağlayacaktır. Bunun usulü de karakter transferi ve şahsiyet yansımasını sağlamak üzere kişileri gerek madden gerekse manen âriflerle sohbet ve beraberliğe sevk etmekten ibarettir. Nitekim Allah; *"Ey iman edenler, Allah'tan korkarak sakının ve sâdıklarla beraber olun."* (Tevbe, 9/119) meâlindeki âyette, ilâhî-zâtî sıfatlarla tahakkuk etmiş ve müşâhede makamına ulaşmış bir kâmil ve mükemmile kalb bağlayıp, huzur ve gıyabında o zâtın suretini hayal hazinesinde muhafaza etmekten ibaret râbıtayı emretmiştir (Arvâsî, 1990:15). Bu anlamı Ebû Bekr Tamesetânî'nin şu sözü özetlemektedir: *"Allah'la beraber ol, Allah'la beraber olamadınsa O'nunla beraber olanlarla beraber ol!"* (Ankaravî, 1996:93)

Hâce Ubeydullah Ahrâr, "sâdıklarla beraber olunuz" meâlindeki âyette geçen "olunuz" kelimesinin, sâdıklarla devamlı olarak beraberliği ifade ettiğini söylemektedir. Zira "keynûniyet" yani oluş, mutlak olarak zikredildiğinde, hakiki ve hükmi olmak üzere iki kısma da şamildir. Hakiki oluş, sâdıkların meclisinde kalb huzuruyla bulunmaktan ibaret olduğu gibi, hükmi oluş da onları gıyaplarında tahayyül etmekten ibarettir (Ankaravî, 1996:30-31). Yukarıdaki zikredilen âyette geçen, sâdıklarla birlikte oluş ve Allah'tan korkarak sakınma emrinin yerine getirilmesi arasındaki alaka, -müridin sâdıklardan biri kabul ettiği mürşidini gerek hayalen, gerekse hayalinde hazırken gözleriyle görmesi halinde,- "onlar o kimselerdir ki, kendilerini gören Allah'ı hatırlar" sözünün hikmetiyle ifade edilen manadır.

Haliyle gördüğü ve sevdiği masivadan dolayı insanın nefsi ve hayali o gayrla meşgul olur, konuşur; zihninin aynasında onu canlandırır. Talebe üstadını, mürid şeyhini, şahıs eşini, ister istemez düşünür; hayalini zamanının büyük bölümünde bununla harcar. Bu durum çoğu zaman insanın dimağını ve hatta azalarını harekete geçirir (Çetin, 1993:388). Çünkü suretler, insan-

ların nefislerinde bakılanın ahlâkının tohumunu eker. Sevinçli kimsenin sevinci, üzüntülü kimsenin üzüntüsü bakana sirayet eder. Böylelikle, hayaldeki suretin sahibinden, sevinç veya üzüntüsü, haliyle bakana sirayet etmiş olur. Hayalinde, dimağında ve kalbinde kötü insanların suretini taşıyanlarda zaman zaman düşünülenin fiilleri tezahür ettiği gibi, iyi ve salih insanları düşünenlerde de zaman zaman düşünülen ve hayalde, dimağda ve kalbde taşınan zatların o güzel ahlâkları tezahür eder.

Tasavvuftaki râbîta, kâmil ahlâk sahibi kişilerle kurulması istenen sevgi bağıdır. Sevenle sevilenin bir olmasıdır. Her ne kadar yalnız Nakşben-diyye tarikatına mahsus bir özellik olarak görülüyorsa da, aslında bütün tarikatlarda ismen olmasa bile mana olarak vardır (Cebecioğlu, 1997:584). Hatta insanî bir insiyak olarak kültürler arası ortak bir özelliktir. Yani râbîta, insan karakterinin, başkalarının yaptıklarını aynen yapmak suretiyle farkına varmadan biçim kazanmasının, kişiye sevdiğinin tavırlarının, şahsiyetinin yerleşmesinde önemli bir fonksiyon icra etmesinin adıdır. Çünkü insan, sevdiklerini hiçbir önyargı olmaksızın benimser ve onunla özdeşleşir. Yıldızlar ve güneş için çekim kanunu neyse, insan için de sevgi odur. İşte insandaki sevgi, râbîta ve ilgi de, ya kişinin ailesine, arkadaşlarına ve akrabalarına duyduğu tabîî sevgi bağıdır -ki buna tabîî râbîta denir,- yahut Allah ve Rasûlû'nün sevgisi, veya Allah'ın sâlih kullarından birine, salâhından dolayı duyulan sevgidir -ki buna da mukaddes ve ulvî şeylere karşı gönül bağı diyoruz-. Bu üçüncü kısım tasavvuftaki râbîtadır (Yılmaz, 1994:349-350). Nitekim *"De ki (ey Habibim), eğer siz Allah'ı seviyorsanız bana uyumuz ki Allah'ta sizi sevsin ve suçlarımızı bağışlasın. Muhakkak Allah, çokça bağışlayan ve merhamet edendir."* (Âl-i İmrân, 3/31) meâlindeki âyet-i kerimde geçen "uyma" emri, benimseme ve özdeşleşme manasında bir uyma olarak da alınmış, bu uymanın ancak madden ve manen görmekle gerçekleştirilebileceği şeklinde açıklanmıştır (Bağdâdî, 1294:241-242; Hânî, 1319:44).

Âyet-i kerimde, ancak madden ve manen Hz. Peygamber'i görmekle gerçekleştirilebilecek olan "uyma" emredilirken, hadis-i şeriflerde de, açık bir şekilde ashaba bakmaya, hatta yüzlerine bakılmasına teşvik edilmiştir. *"Huzurunda ve gıyabında Ali'nin yüzüne bakmak ibadettir"* (Taberânî, ts.:XVIII/110) ve *"kim Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir kula bakmayı severse, Hârîse'ye baksın"* (İbn Hibbân, ts.:I/150) buyurulan hadis-i şerifler buna örnek olarak söylenebilir. Nitekim zikredilen ikinci hadiste, Allah'ın, Hz. Hârîse'nin kalbini nurlandırdığı belirtilmiş ve o nurun müşahadesi için Hârîse'nin zahîrî suretine bakılması emredilmiştir. Elbette bu nur herkeste değil, bilinen başka hadis-i şeriflerde tasrih edildiği üzere Allah'ın salih kullarının kalbinde bulunur. İşte bu nur bir kimseye nasip olduğu zaman, o

kimsenin tertemiz olan kalbinin nuru, hayalî suretine bakılmasıyla bakan mü'minin nuruna karışır ve onu saflaştırır. Hadis-i şeriften bu mananın anlaşılması mümkündür.

Sevgi, kemalini idrak ettiği şeye karşı nefsin, kendisini ona yaklaştıracak olana meyletmesidir. Kul, hakikî kemaliyetin Allah'tan başka bir gaye için olmadığını ve nefsinde veya başkasında kemaliyet olarak gördüğü her şeyin Allah'tan olduğunu, O'nun yardımı ve rızasıyla meydana geldiğini bildiği zaman sevgisi de ancak Allah için olur. Bu sevgi de O'na itaat etmek istemeyi, O'na yaklaştıracak şeylere rağbet etmeyi gerektirir. İşte bu sebeple sevgi, taatin murad edilmesiyle açıklanabilir. Bunun zorunlu bir sonucu olarak sevgi, Allah'a itaat hususunda Rasulullah (s.a.v.)'e uyma ve bu uymada hırslı olmak için ayrılmaz bir sebep kılınmıştır. Ona sevgi, ancak söz, fiil ve ahlâk olarak yaşantısı ve inancı bakımından ona uymak ve yolunda gitmekle olur. Sevgi iddiası bunlarsız yürümez. Çünkü o, sevginin kutbu ve mazharıdır. Onun yolu da sevgidir. Kişi ona tastamam bir mutabaatla uyarsa batını, sırrı, kalbi, nefsi, Nebi (s.a.v.)'in batınına, sırrına, kalbine ve nefesine uygun olur (Bursevî, ts.:II/23). Bu şekilde tefsir edilen yukarıdaki âyet-i kerimenin emrini yerine getirebilmek için peygamberlerin, âlimlerin, salihlerin, şehidlerin ve siddıkların yolunu talep etmek, beş vakit namazda Fâtiha suresini okumakla fiilî olarak sağlanmıştır. Nitekim zikredilen surede dosdoğru yolun onların yolu olduğu açıklanmıştır.

İmam-ı Gazâlî, namaz kılan kimsenin teşehhüdde iken Nebî (s.a.v.)'i ve onun kerim şahsını kalbinde hazırlayıp *es-Selâmu aleyke eyyühe'n-Nebîyyu* demesini tavsiye ederek “emeline selamın ona ulaştığını ve onun sana selamı veya selamdan hasil olanı iade ettiğini tasdik et” diye söylemektedir (İmam-ı Gazâlî, ts.:I/169). Şihâbuddin Ömer es-Sühreverdî ise, namaz kılanın Nebî (s.a.v.)'e selam vermesi esnasında iki gözü arasında onu temessül etmesi gerektiğini zikretmektedir (Sühreverdî, 1973:285).

Râbitanın aslı, esasî sevgidir, sevgiye bağlıdır. Fikri, akli, şuuru bir noktaya toplamak için bir şahsı akla getirmektir. Kafir olsun, müslüman olsun kelimenin genel anlamıyla, râbita etmeyen hiçbir kimse yoktur. Bir kimse gözünü kapatır, aklına altın, gümüş, para gelir; diğer bir kimse de ulaşmak istediği makamı, ünvanı, rütbeyi, görevi düşünür. İşte bu kişinin râbitası düşünüp hayal ettiği şey olmuş olur.

“Dikkat edin! Allah'ın dostlarına korku yoktur ve onlar üzülmeyecekler de. Onlar, iman edip de (filâren, amelen ve kavlen) gûnahtan sakınıp Allah'ın emirlerini yerine getirenlerdir. Onlar için dünya hayatında da ahirette de mülde vardır. Allah'ın sözlerinde asla değişme yoktur. İşte bu, büyük kurtuluşun ta kendisidir.” (Yûnus, 10/62-64)

meâlindeki âyet-i kerime nazil olunca ashabtan biri, “Ey Allah’ın Rasulü, onları bize vasıfla. Umulur ki biz onları severiz” dedi. Bunun üzerine Rasulullah sallallahu aleyhi ve sellem “onlar, görüldüklerinde Allah’ı hatırlatan kimselerdir” buyurdu (Taberî, 1408:VII/131). Bu görüş, hayalî de olabilir, cismanî de olabilir. Her nasıl olursa olsun, görüldükleri vakit mutlaka onların görülmeleri sebebiyle Allah hatırlanır ve anılır. Nitekim bir hadis-i şerifte Rasulullah (s.a.v.);

“Gerçekte Allah’ın kullarından öyle ibadet edenler vardır ki, nebiler ve şehidler onlara gıpta ederler” buyurunca bir adam “onlar kimdir, umulur ki biz onları severiz” dedi. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.) “onlar öyle bir kavimdir ki, (aralarında) mal ve neseb olmaksızın Allah için sevişirler; yüzleri nurdur; nurdan minberler üzerindedirler; insanlar korktukları zaman onlar korkmazlar ve insanlar üzüldükleri zaman onlar üzülmezler” buyurdu ve *الا ان اولياء الله* âyetini okudu (Taberî, 1408:VII/131).

Zahirî râbıtaya “onlar öyle bir kavimdir ki Allah için sevişirler” cümlesinde işaret olduğu gibi, başka bir rivayette Rasulullah (s.a.v.)’in buyurmuş olduğu “*gerçekte insanlardan, Allah’ın zikredilmesi için anahtarlar vardır; görüldükleri zaman Allah anılır.*” (Taberî, 1408: VII/131; Beyhâkî, 1410:I/455; Heysemî, 1402:X:78)) buyurulan hadis-i şerif de delalet eder. Râbıta konusunda yazılı en eski kaynak olan *Mektubât*’ının muhtelif yerlerinde İmam-ı Rabbânî Şeyh Ahmed Farukî es-Serhendî, râbıtanın zikirden de üstün ulaştırıcı bir yol olduğunu, insan-ı kâmillerle sürdürülen manevî beraberliğin ve müşidlerle uzaktan, hayalen birlikte olmanın Nakşibendiyye tarikatında kemale götüren bir usûl olduğunu beyan etmektedir (İmam-ı Rabbânî, ts.:I/160).

Râbıta, kalbi bir şeye bağlamak demek ise de burada kastettiğimiz mana, müntesibin kalbini şuhûd makamına ulaşan zata bağlaması ve hayal hazinesinde o zatın suretini hıfz etmesinden ibarettir. Kalb zikirle huzur bulduğu gibi râbıta ile de bulur ve nisbeti celbeder. Müntesib, üstadına ittibasını tamamlamak için onun suretini kalbinin en derin zarflarına kadar indirir. Bu keyfiyet muhabbeti, muhabbet de ittibayı elde etmeyi sağlar. Hatta fena fi’ş-şeyh diye tabir edilen şeyhin manevî şahsiyetinde yokluğu da meydana getirir. Buradaki fena, fena fi’r-rasûl ve fena fi’llah makamlarına başlangıçtır. Eğer bu fena meydana gelirse diğerleri de meydana gelir (Çetin, 1982:202).

Yukarıdaki hadis-i şerifler mü’minlerin birbirlerini, ehl-i irşad olan kâmil zatları râbıta etmelerini de beyan etmektedir. İyi şahıslarla dosluk kuran kimse onların himmeti ve sohbeti kendisini hayırlı bir insan haline getire-

ceği için, kötü bile olsa iyi olur. Aksine kötülerle dostluk kuran da kendisi iyi bile olsa sonunda bozulacaktır. Arkadaşlık ve sohbetin esası, nefsin arkadaşının ve sohbet ettiği kişinin âdetleriyle sükunet bulması ve alışkanlıkları ile ülfet etmesidir. Bir kimse hangi topluluğun arasına girerse onların fiillerini kendi âdeti haline getirir. Çünkü ister hak, ister batıl olsun bütün irade, arzu, muamele ve ameller esasen onda mevcuttur. Arkadaşlarından görmüş olduğu bütün muameleler, arzular ve meyiller kendisinde gelişir ve öbür temayüllere hakim ve galip olur. Sohbetin insan tabiatı üzerinde büyük bir tesiri olduğu gibi, âdetlerin de çok kuvvetli bir saldırısı mevcuttur. O derece ki insanla sohbet sayesinde doğan kuşu âlim, papağan eğitimle konuşkan olur. Riyâzet ve eğitimle at o derece değişir ki, hayvanî âdetleri terk ederek insanî âdet ve alışkanlıklar edinir (Hucvîrî, 1982:483). Bazı mutasavvıflar, “Allah’la beraber olanlarla beraber ol” meâlindeki sözün manası huzur ve şuurdur; bu ikisi de sohbetle meydana gelebilecek bir hakikattir; çünkü sohbet edenlerden birinin huzur ve şuuru sohbetin şartlarından biridir; aksi taktirde bunsuz şuur ve huzura ulaşmanın imkanı yoktur, demişlerdir (Çetin, 1982:213).

Sohbet, cismanî beraberlik ile ifade olunduğu gibi, râbîta da ruhanî beraberliği ifade etmektedir. “*Ey iman edenler; (günahları terk ve emirleri yerine getirmekle) Allah’tan korkarak sakının ve sâdıklarla beraber olun (imanında, ahdinde, sözünde ve özünde doğru olan, hakikatten ayrılmayanları tercih edin)*” (Tevbe, 9/119) meâlindeki âyet-i kerime takvaya muvaffak olabilmek için sadıklarla beraberliği emretmiştir. Sadıklar, vuslat yolunu gösteren müşhidlerdir (Bursevî, ts.:III/532). Hâce Ahrâr Şehy Ubeydullah Taşkendi, bu âyetteki sadıklarla beraber oluşu “alemlerin Rabbi’nin kelâmında emredilen sadıklarla beraber oluş, sureten ve manen onlarla olmaktır” diye tefsir ederken manevî birlikte oluşu da râbîtayla izah etmiştir (Bağdâdî, 1294:966-967).

Hadis-i şerifte, “*Tecrübeli büyükler(yahut zâhir ve bâtın ilmini birleştirenler)le oturun, ilmiyle amel edenlerden dini sorun, akıllılarla buluşup görüşün.*” Buyurulmaktadır (Deylemî, 1406:XXII/107; Taberânî, ts.:XXII/133). Emredilen mana; seçeceğin adam bunlardan birisi olsun; kendisiyle oturacağın zatta mutlaka bu üç sıfattan birisi bulunsun, bulunmadığı taktirde kemâlâtı elde etme imkanı yoktur, demektir. Diğer bir hadis-i şerifte de şöyle buyurulmaktadır: “*kişi sevdiği kimseyle beraberdir.*” (Buhari, Kitabü'l-Edeb, 6169; Müslim, Kitabü'l-Birr, 165)) Bir insan kiminle arkadaş olursa, akıl ve ahlâkça onun gibi olur. Zira huylar ve tabiatlar, insandan insana geçicidir. İyilerle beraber olanlar iyi, kötülerle beraber olanlar da kötü olmaya başlarlar.

Nitekim, “iyi kimselerle oturmanın misali, bir kokucu ile oturmanın misali gibidir. Ya sen kokucudan kokuyu satın alırsın (ki bu en güzeldir), yahut kokucu sana kokuyu dokundurur (yani kokusu sana gelir), faydalanırsın. Fena ahlâk ve hareketli adamlarla oturmanın misali ise demircinin yanında oturman gibidir. Demirci, demiri ateşten çıkarıp çekiçle dövdüğü zaman (sıçrayan kıvılcımlar) ya evini yakar, ya elbiseni yakar, ya da evini yıkar ki bu en zararlısıdır. Yahutta yanında oturduğun için demirini dövdüğü zaman kokusu, dumanı seni rahatsız eder” (Buhari, Kitâbü’z-Zebâih, 5534; Müslim, Kitâbü’l-Birr, 2628) buyurulan hadis-i şerif, insanı refaha yahut huzursuzluğa sevk eden yolu gösterirken, salih insanların meclisini kokucunun, fasık ve zalimlerin meclisini ise demircinin meclisine benzetmektedir (Çetin, 1992:247).

Râbita konusunda delil olarak kullanılan âyetlerden biri de Yusuf (a.s.)’la ilgili olan âyettir. Müfessirler ruhanî yardımları ve tasarrufu, “O (Yusuf) Rabbi’nin burhanını görmeseydi...” (Yusuf, 12/24) meâlindeki âyetin tefsirinde açıklamışlardır. Mu’tezilî fikirleriyle tanınan Zemahşerî de tefsirinde müfessirlerin şöyle söylediklerini nakletmektedir: “Şüphesiz o, yani Yusuf (a.s.) şöyle bir ses işitti: ‘Ondan (Züleyha’dan) sakın!’ Önce bu sesi önemsemedi. Sonra ikinci olarak aynı sesi tekrar duydu. Yine onunla amel etmedi. Üçüncü bir kere ‘ondan (Züleyha’dan) yüz çevir’ diye işitti. Bunda da bir fayda olmadı. Ta ki Ona (Yusuf alehhisselam’a) Yakup (a.s.), karşısında, parmak ucunda olduğu halde temessül etti. Bir rivayette eliyle onun göğsüne vurduğu da söylenir.” (Zemahşerî, 1403:II/312)

Kur’ân-ı Kerim’de Âl-i İmrân suresinin 200 ve Enfâl suresinin 60. âyet-i kerimelerinde ve hadis-i şeriflerde düşmanlara karşı hazırlık yapmanın, sınırlarda düşmanları gözetlemenin, nöbet tutmanın, verilen emri eksiksiz yerine getirmenin adı murâbata olarak beyan edilmektedir. Müfessirlerden birçoğu رابطوا şeklinde emir kipi ile geçen ribât ve murâbatanın yalnızca maddî olan ve dış dünyada bulunan düşmana karşı değil, bizi içten vuran ve kötülüğü emredici olarak vasıflanan (Yusuf, 12/53) nefis ve şeytana karşı da hazır bulunmayı, onların aldatıcı hilelerine karşı kalbi gözetlemeyi emrettiğini ve bu âyetlerin her iki manayı da aynı anda hedeflediklerini ifade etmişlerdir (Bursevî, ts.:I/158; Yazır, 1979:II/ 1265-1266). Şöyle ki; râbita müslümanların din için beraberlikleri, birbirleriyle ilgilenmeleri, alakanmaları, ilim tahsil etmeleri, küçüklerinin büyüklere saygı göstermeleri, büyüklerinin küçüklerine merhamet etmeleri demektir. Bununla birlikte mü’minlerden her birinin İslâm binasının tuğlaları gibi birbirlerine tutunmaları ve hizmet etmeleri; nefis ve şeytana karşı âlim ve salihlerinin merhametle diğerlerine doğru yolu göstermesi, zayıf olanlarının da saygı ve hür-

metle onlarla birlikte olarak Allah'ı hatırlamalarıdır. Rasulullah (s.a.v.) bu manevî binayı maddi binaya benzeterek *"mü'minler için diğer mü'minler, birbirini kenetleyip perçinleyen tuğlalar gibidir"* (Buhari, Kitabu'l-Edeb, 6026; Müslim, Kitâbü'l-Birr, 65; İbnu Ebî Şeybe, 1414:VII/141) buyurması esnasında parmaklarını birbirine geçirmiş, elleriyle bu teşbihi beyan etmiştir (Hatib Tebrîzî, 1985:III/1385).

Mü'minler nerede olurlarsa olsunlar, toptan birbirini tutmakta, yardımlaşmakta duvarın tuğlaları gibidirler. Fikren ve fiilen birbirine bağlıdırlar. Herbiri diğerini hayalinde tutar; küçükleri büyüklerine saygı gösterir. Büyüklere, küçüklerine şefkat eder, kucaklar; avamları havaslarına öğrenci olur. Herbir öğrenci de öğretmenine, ustasına, üstadına, şeyhine, liderine, işin başındaki amirine memur olur. Her büyük, küçüğüne rahmet, şefkat ve tevazu kanatlarını serer, var gücüyle onu kucaklar ve korur. İşte râbîta budur ve bundan dolayı râbîta meşrudur, şîrk değildir. Bunun aksi ise, mü'minlerin birbirinden gafil kalmalarıdır.

Peygamber (s.a.v.) bu manayı şu şekilde beyan etmektedir: *"Birbirini sevmekte, birbirine acımakta ve birbirine şefkat etmek hususunda mü'minlerin misali, bir bedenın misali gibidir. Ondan bir uzuv şikayet ederse bedenın diğer uzuvları ıykusuzluk ve humma titreyiş ile çağrışırlar."* (Buhari, Kitâbü'l-Edeb, 42; Müslim, Kitâbü'l-Birr, 66) Bu hadis-i Şerifte râbîta en genel manasıyla *"çağrışmakla"* beyan olmuştur. Diğer bir hadis-i şerifte *"Yüce ve Âli olan Allah; 'Benim için sevişenlere, Benim için birbiriyle düşüp kalkanlara, Benim için birbirini ziyaret edenlere ve Benim için birbiri-nin uğrunda mal harcayanlara sevgim hak olmuştur; 'buyurmaktadır."* (İbn Hibbân, ts.:II/335) Mü'min, bütün dikkatini sadık ve salih olan zata hasredererek iradesini onun iradesine dercettiği zaman, nefsinin istek ve arzuları yok olur; yok olması sebebiyle de şeytan o mü'minden uzaklaşır. Nefsin istek ve arzularının yokluğu ve şeytanın uzaklaşması anlarında insanın ruhunun ve kalbinin merkezinde gizlenen ilahî sevgi tezahür eder, fiile geçer.

Zikrettiğimiz bu manadaki râbîta, sûrî râbîtadır. Manevî râbîta ise zahîrî ve batînî olmak üzere iki kısma ayrılır. Manevî râbîta, teslim, ihlas ve sevgi üzere müridin şeyhini hayalinde, daha kuvvetliyse dimağında, daha da kuvvetliyse kalbinde taşımasıdır. Bu durum, şeyhin, müridin hayalinde yahut dimağının hafıza merkezinde veyahut kalbinde temessül ederek telkinde bulunması, müridin de o telkinlerin kabulüne istidat ve kabiliyet kazanmasıyla neticelenir. Tabiat ve karakterler, hayalî, hissî ve kalbî düşüncelerle bakılan suretin sahibinden bakana geçer. Dolayısıyla hayalinde, dimağında ve kalbinde kötü insanların suretini taşıyanlarda zaman zaman düşünülenin fiilleri tezahür ettiği gibi, iyi ve salih insanları düşünenlerde de, zaman

zaman düşünülen ve hayalde, dimağda ve kalpte taşınan zevatın o güzel ahlâkları tezahür eder. Her mü'min için maksat Allah Azze ve Celle; matlub da O'nun rızasıdır. Asıl râbıta edilmesi gereken budur ve râbıta O'na ulaşmaya vesilelerden biridir. Ehl-i tasavvufa göre de en kolay yoldur. Sevgiyle sürdürülmesi gereken râbıta; “kişi sevdiği ile beraberdir” ve “herhangi bir topluluğa benzemeye çalışan, onlardandır” (Kurtubî, 1386:IX/266) hükümünce müridi, fenâ fi'ş-şeyh, yani şeyhi gibi olmaya götürür. Mürid, hayatının her anında Rasulullah'ın huzurundaymış gibi hareket ederek şeyhinde fena olma halini ilerletip, irade, istek ve hareketlerinde en üstün ve en güzel ahlâk sahibi Rasulullah (s.a.v.)'in ahlâkına ulaşmaya çalışır. Bu râbıtada özdeşleşmesi istenilen hedef, Peygamber (s.a.v.)'dir. Çünkü O, ümmeti için en güzel örnek/üsve-i hasenedir (Nakşibend, 1301:12-13). Vuslat merhalelerinin nihayetine yaklaşmış, sırası ile şeyhinde ve Rasulullah (s.a.v.)'de fani olma makamına ulaşmış, visali ve kemali elde etmeye yakın müridin râbıtası, “...nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir” (Hadid, 57/4) meâlindeki âyet-i kerimede belirtilen beraberliğin mürid tarafından idrak edilmesidir. Tebessümünden sükutuna, davranışlarından düşüncesine kadar her şeyini Hakk'ın huzurunda bulunduğu inanç ve şuru ile düzenlemesidir. Böylece mürid, bize “*şah damarından daha yakın olan*” (Kâf, 50/16) Allah'a duyduğu yakınlığı, kuvveden fiile çıkarmış (Nakşibend, 1301:14), maksadına ulaşmış, matlubuna kavuşmuş olacaktır.

1.4. Tevessül ve Vesile

Rifat Okudan

Ehlisünnet itikadına göre enbiya, evliya ve salihlerin şefaati haktır. Teşeffü', tevessül, teveccüh kelimelerinin manaları aslında birdir. Şefaât, suçluyu kurtarmak için yalvarmak; vesile, zararlardan kurtarmak, faydalara ulaştırmaktır. Teveccüh ise, kulunun kadir ve kıymetiyle Allah Teâlâ'dan faydalara, nimetlere ulaşmayı ve zarardan kurtuluşu istemektir. “Ya Rabbi, Rasûl-u Ekrem'in kadir ve kıymeti için benim ihtiyacımı gider”; “Ya Rasûlallah, benim ihtiyacımı gider”; “Ey Allah'ım! Onunla ihtiyacımı gider,” sözleri arasında fark yoktur. Çünkü Peygamber (s.a.v.)'in zâtından istemekle zâtıyla Allah Teâlâ'dan istemek arasında fark yoktur. Peygamber'in şefaatinin en büyük sebebi de salavât-ı şerifedir.

Tevessül ve istimdad hususunda ulema dört kelimeyi kullanmıştır. İstiâne, istiğâse, vesile, teveccüh.. İstiâne, birinden yardım dilemektir. Buna taleb de denilir. İstiğâse, imdadına yetişmesi için, hürmetli yahud kıymetli olandan kurtuluşu dilemektir, yani sığınış.. Vesile, bir zararı defetme yahud bir menfeati celbetmeye gayrı vasıta kılmaktır. Teveccüh, maddî ve manevî olarak başkasına yönelmektir. İşte şefaât bu dört manayı kuşatan bir ke-

limesidir. Allah Teâlâ bazı kullarına, dileklerini kabul etmek yetkisini vermiştir, yani şefaate izin vermiştir. Tabii ki kendilerine yetki verilenlerin en büyüğü Hz. Mustafa (s.a.v.)'dir. Mesela "Ey Allah'ım, Sen'den dileyenlerin, üzerindeki hakkı için ben de Sen'den isterim" cümlesiyle Peygamber (s.a.v.), camiye giderken dua eder ve ashabına öğretirdi. Hatta Fâtîme binti Esed'i defnettği zamanda da: "Ey Allah'ım, Fâtîme binti Esed'i, annemi mağfiret et; hüccetini ona telkin et; girdiği yeri ona genişlet; Nebî'nin hakkı için; ve Benden önceki nebîlerin hakkı için," diye duada bulunmuştur.

Ebû Saîdi el-Hudrî'den gelen bir hadîs-i şerifte Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurur:

"Kim evinden namaza doğru çıkar ve, 'ey Allah'ım, Sen'den dileyenlerin, üzerindeki hakkı için ben de Sen'den isterim. Ve şu (hâlisâne) yürüyüşümün hakkı için de Sen'den dilerim. Çünkü şübhesiz nimetin inkarı yahud vermiş olduğun nimetle tuğyan yahud bir gösteriş yahud şöhret arzusu için evimden çıkmadım. Gerçekte azabından korktuğum ve rızanı talep ettiğim halde çıktım. Ateşten korunmamı ve günahlarımın mağfiretini Sen'den dilerim. Gerçek şu ki, Sen'den başkası günahları mağfiret etmez,' duasını okursa, Allah Teâlâ Zâtı'yla ona yönelir ve yetmiş bin melek de ona istiğfar ederler." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/21)

432

Teveşşül, Allah Teâlâ'nın nezdinde dua ve niyazları geçerli olanların zatlarıyla tekarrübdür. Bu ise 'ey Allah'ım, Sen'den dileyenlerin, üzerindeki hakkı için' cümlesiyle beyan olunmuştur. Allah Teâlâ'ya istihkak -yani mecburiyet ve borç- olarak kulun bir hakkı vâcib değildir. Bilakis Allah Teâlâ kendisi lütuf ve ihsanıyla kullarının ilticalarını, dileklerini kabul eder ve kabul etmeyi vaad etmiştir. İşte bu vaad-i ilâhî, 'üzerindeki hak' sözüyle ifade edilmiştir. Binaenaleyh kulun Allah Teâlâ'ya icbar etmesi söz konusu değildir. Yukarıda nakledildiği gibi, Enes ve Hz. Ali (r.a.)'dan gelen bir hadîs-i şerifte Rasûlullah (s.a.v.), Fâtîme binti Esed yani Hz. Ali'nin annesi vefat ettiğinde şöyle buyurmuştur:

"Diriltir, öldürtür; Kendisi daim diri ve ölmez olan ey Allah! Esed kızı Fâtîme annemi mağfiret et; hüccetini ona telkin et; girdiği yeri genişlet; Nebî'nin -Kendisini kasdetmiştir.- ve önceki enbiyânın hakkı için, ey esirgeyenlerin esirgeyicisi." (Taberânî, ts.:XXIV/351)

"Nebî'nin ve önceki enbiyânın hakkı için" ve bir önceki hadiste "Ey Allah'ım, Sen'den dileyenlerin, üzerindeki hakkı için" ifadeleri, konuda açık hükümü beyan etmektedir, söylenilmesinde zarar olmadığını göstermektedir, zira zatlarla, sâlih insanlarla teveşşüle dahildir. Herkesçe malumdur ki "üzerindeki hak" sözünün manası, Allah Teâlâ'nın üzerine vacib bir hak olmayıp, şefaate izin ve sevabı vermesi gibi vaad-i ilâhî'lerdir ki,

"Nihayet Biz rasûllerimizi ve iman edenleri selâmete erdiririz. Ve böylece mü'minleri de üzerimize bir hak olarak her felaketten kurtaracağız." (Yunus, 10/103) ve *"...Mü'minlere yardım etmek de üzerimize bir hak olmuştur."* (er-Rûm, 30/47) mealindeki ayetlerde beyan edilmiştir. Binaenaleyh zatlarla tevessül, hakikatte, Allah Teâlâ'nın va'd ve hükmüyle tevessüldür.

"...Şu yürüyüşümün hakkı için..." cümlesi de, sâlih amellerle tevessülün ifadesidir. Salih amellerle tevessül ittifâkidir, müslümanlardan hiçbiri bunu inkar etmemiştir. Özellikle başkasının dua ve istiğfarını almak da tevessüldür. İşte buna meded beklemek, yani istimdad denilir ve bunu inkar etmek aklın ve ilmen doğru değildir.

Tevessül, el-Mâide sûresinin *"Ey iman edenler, Allah'tan korkun. O'na yaklaştırmaya vesile arayın ve yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz."* mealindeki 35'inci ayetiyle emredilmiştir. Kulu Allah'a yaklaştıran vesilelerin en önemlilerinden birisi, âyette zikredilen cihaddır. Bunun dışında sırf Allah rızası için yapılan her ibadet ve kaçınılan her yasak insanı Allah'a yaklaştıran vesilelerdir. Şefaât de bu vesilelerdendir. İster buna şefaât, ister teveccüh, ister istiğâse, ister istiâne denilmiş olsun. Çünkü bu kelimeler eş anlamda kullanılmıştır. Amelle tevessül, İbni Ömer ve Ebî Hureyre'nin hadîsinden de anlaşılmıştır:

"Sizden öncekilere üç nefer giderlerken uyku onları bir mağarada barındırdı; girdiler. Dağdan bir kaya parçası yuvarlanıp üzerlerine mağarayı kapattı. Dediler ki: 'Gerçek şu ki, bu kaya parçasından salih amelinizi vesile ederek Allah'a yalvarmaktan başka bir şey kurtaramaz.' Onlardan bir adam şöyle dedi: 'Ey Allah'ım! Benim, ihtiyar yaşlı anam babam vardı. Onlardan önce, ehlim ve malıma dönmez ve kahvaltı yapmazdım. Bir gün bir ağacın işi beni geri bıraktı da, onlar uyuduktan sonra kendilerine vardım. Onların kahvaltıları için süt sağmıştım. (Yanlarına varınca) Uykuda buldum. Onlardan önce çocuklarıma, iyâlime kahvaltı vermekten tiksindim. Süt bardağı elimde olduğu halde durdum. Çocuklar ayağımın altında mırıldandıkları halde, sabah aydınlanıncaya kadar onların uyanmalarını bekledim. Nihayet uyandılar; onlara kahvaltılarını verdim. Ey Allah'ım! Eğer ben bunu rızanı talep etmek için yaptımsa, bize şu taştan içinde bulunmuş olduğumuz darlıktan genişlik ver.' Taş biraz açıldı. Fakat oradan çıkamıyorlardı. Diğeri: 'Ey Allah'ım! Benim bir amca kızım vardı. İnsanlardan bana en sevimliydi. (Kendisine aşıkтым.) Onu talep ettim; o benden kaçtı. Nihayet kıtlık senelerinden bir sene onu mecbur etti de bana geldi. Benimle kendisi arasını tahliye etmek için ona yüz yirmi dinar verdim. Zavallı kabul etti. Nihayet üzerine düşmeye fırsat bulduğum zaman: 'Sana hakkından (nikahlı olmaktan) başka bir sûretle mühürü bozmak helal değildir' dedi. Ben de onunla temas

yapmaktan çekindim; üzerinden yuvarlandım. Bana insanlardan en sevimlisi olduğu halde, ben onu bıraktım. (O fuhuşu terkettim.) Ve altını da kendisinde bırakarak verdim. Ey Allah'ım! Eğer Sen'in rızanı talep etmek için bunu yapmışsam, içinde bulunmuş olduğumuz şu darlıktan bize açıklık ver.' dedi. Binaenaleyh kaya biraz daha açıldı; şu kadar ki onlar çıkmaya güç bulamadılar. Üçüncüsü: 'Ey Allah'ım! Gerçekten ben ameler tutmuştum. Ücretlerini verdim. Onlardan bir adam ücretini bırakarak gitti. Ben onun ücretini çalıştırdım, çoğalttım; nihayet ondan birçok mal meydana geldi. Bir müddet sonra bana geldi: 'Ey Allah'ın kulu, ücretimi bana öde.' dedi. Ben de: 'Şu gördüğün develer, inekler, koyunlar, köleler, hepsi senin ücretindendir.' dedim. O da bana: 'Ey Allah'ın kulu benimle alay etmiyorsun.' dedi. Ben: 'Gerçekten seninle alay etmiyorum.' dedim. Bunun üzerine o hepsini aldı götürdü ve ondan bir şey bırakmadı. Ey Allah'ım! Eğer ben bunu Sen'in rızanı kazanmak için yapmışsam, bize içinde bulunmuş olduğumuzdan ferec ver.' dedi. Bunun üzerine kaya açıldı; içinden çıkıp yürüdüler." (İbn Hibbân, ts.:III/179)

Bu hadis-i şerifte, bir insanın yapmış olduğu hâlisâne ameliyle, hem kendisine hem başkasına tevessül etmesinin meşrû olduğu beyan edilmiştir. Görüldüğü gibi, "ey Allah'ım! Eğer ben bunu Sen'in rızanı kazanmak için yapmışsam bize içinde bulunmuş olduğumuzdan ferec ver" ifadesiyle üç şahıs da yapmış oldukları salih amellerini hem kendilerine, hem arkadaşlarına vesile edinmişlerdir. Bu miktardaki tevessül ve sığınişta bütün alimler ittifak etmiştir.

Bir zâtın amelinden dolayı o zâtı vesile edinmek de meşrû'dur. Bu da Osman bin Huneyf (r.a.)'ın hadisinde beyan edilmiştir:

"Ey Allah'ım! Gerçekten ben Sen'den isterim. Rahmet nebîsi olan Peygamberin vesilesi ve şefaatiyle San'a yöneliyorum. Ey Allâh'ın Rasûlü! Şu ihtiyacımın giderilmesi için Senin yardımınla Rabb'ime yöneldim. Ey Allah'ım! Onu benim hakkımda şefaatchi kıl." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/138)

Bu hadis-i şerifte, tevhid, teveccüh, şefaet dilemek beyan edilmiştir. Teveccüh (yönelme); ibadet olarak Allah'a mahsustur. Buna tevhid denilir. Yani Rubûbiyet Allah Teâlâ'ya tahsis edildiği gibi, zararları kaldırmak, menfaatleri celb etmekte hakîkî müessirin yine Allah Teâlâ olduğuna inanmaya Tevhid denilir. Nebî olsun, velî olsun, doktor olsun, zehirli yılan olsun; biz-zat bir faydayı dokunduramadıkları gibi, bir zararı da defedemezler. Fâil-i hakîkinin Allah Teâlâ olduğunu bilmek ve inanmak Tevhiddir.

Allah Teâlâ'dan bir menfaati istemekte, bir zararı defetmekte başkayı vasıta, vesile edinmek de meşrûdur. Nitekim Osman bin Huneyf'in hadisinde

Peygamber'e gelen a'mâ gözünün şifâyab olmasında Rasûlullah (s.a.v.)'i vesile edinerek "ey Allâh'ın Rasûlü! Şu ihtiyacımın giderilmesi için Senin yardımınla Rabb'ime yöneldim," demiştir. Sonra bunu Peygamber bizâtihi ona öğretmiştir. Binaenaleyh bu, Peygamber'in bu sığınışı tavsiyesi etmesinin hayatına mahsus değil, hayatından sonra da aynı sığınışın, yani meded beklemenin meşrû olmasının ifadesidir. Çünkü Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra da ümmetine istiğfarda bulunması, hem ayet hem de hadisla sabittir. Nitekim en-Nisâ' 64'üncü "...Eğer onlar kendilerine zulmettiklerinde Sana gelerek Allah'tan mağfireti dileseler, (inanmış ve kendisine bağlanmış oldukları) Rasul de onlar için istiğfar etse, Allah'ı ziyadesiyle tevbelerin kabul edici ve esirgeyici bulacaklardır" buyrulmuştur. Bilindiği üzere, kendine zulmedenin, tevbeden sonra Peygamber'e gelmesi emredilmedi, ancak "Sana gelerek Allah'tan mağfireti dileseler" buyrulduktan sonra; "(inanmış ve kendisine bağlanmış oldukları) Rasul de onlar için istiğfar etse" buyruldu. Nasıl ki doktoru ve ilacını şifâya vesile kıydıysa, böylece Allah Teâlâ Peygamber'i ve Peygamber'in ardınca giden salâhiyetli evliyâyı ve ulemâyı da tevbelerin kabul edilmesinde, hidayete erilmesinde ve Allah'ın mağfiretine mazhar olunmasında vesile kılmıştır. Bu Peygamber'in hayatına mahsus değildir. Peygamberin ümmetine istiğfarı, vefatından sonra da bu ayet-i kerîmeyle sabittir. Artık bu hükmü Peygamber'in hayatına tahsis etmek, Kur'ân-ı Hakîm'e ilave etmektir. Zira usul ilmine göre, umumu ifade eden bir hükmün, delilsiz ferde tahsisi caiz değildir.

İbni Abbas ve Abdullah bin Mes'ûd'dan gelen bir hadîs-i şerîfte Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Benim hayatım sizin için hayırdır. (Benimle) Konuşursunuz ve size konuşulur (hükümler beyan edilir). Vefatım da size hayırlıdır. Sizin amelleriniz bana arz olunur; hayr gördüğüm şeyler üzerine Allah'a hamd ederim. Şer'den bir şey görürsem, sizin için Allah'a istiğfar ederim*" (Zebidî, 1994:IX/176) Peygamber'in, vefatından sonraki ümmetine faydası, istiğfarı, hayatından daha fazladır. Zira istiğfarının manası, büyük günahların cezalarının tahfîfi, küçük günahların mağfiretinin talep edilmesidir. Bir anda melekler, ümmetinin işledikleri hesap edilmeyecek kadar hayr ve şer amelleri ona arz ederler, bildirirler. Hayatta iken, bildirilen bu kadar olaylara vukûfu zor olduğu halde, vefatından sonra zor değildir. Çünkü ruh âleminde, beşeriyet kaydı ve hududlandırma, sınırlandırma yoktur. Şu halde Peygamber (s.a.v.)'in, vefatından sonra da ümmetinden belaların kaldırılması, faydanın ulaşması hakkında vesile oluşu, hem âyet hem de hadisla sabittir. İşte Vehhhabîler, yukardaki âyeti hayatına tahsis ederek, hadîsi inkar edemedikleri halde tevil ederler.

Yukarıda naklettığımız “Ey Allah’ım! Gerçekten ben Sen’den isterim. Rahmet nebisi olan Peygamberin vesilesi ve şefaatiyle San’a yöneliyorum. Ey Allâh’ın Rasûlû! Şu ihtiyacımın giderilmesi için Senin yardımınla Rabb’ime yöneldim. Ey Allah’ım! Onu benim hakkımda şefaâtçi kıl,” diye mealini yazdığımız Osman bin Huneyf’in hadîsinin şerhinde Tîbî diyor ki: “ *bike* kelimesindeki ‘bâ’ harfi istiâne içindir. *binebiyyike* deki ‘bâ’ harfi ta’diyet içindir. Bu takdirde manası şöyle olur: ‘Ey Allah’ım, Peygamber’in yardımı ve ona verdiği yetkiyle Sen’den isterim.’ Bu tevhidin ifadesidir. İkinci bir kez ‘Ya Rasûlallah, Senin yardımınla Rabb’ime yöneldim; benden haberdar ol, yardıma yetiş,’ demektir.”

İbnu Abdisselam; “bu sığınış ve meded beklemek, Peygamber (s.a.v.)’e mahsus olması gerekir. Çünkü O, Âdem oğullarının hepsinin efendisidir. Allah Teâlâ Ona bu makamı tahsis etmiştir. Vefatından sonra da ümmetine istiğfar eder, yardımına yetişir. Bu Onun yüceliğinin, kendisine şefaât izni verileceğinin izahıdır. Binaenaleyh Ondan başka, enbiya, evliya ile iksâmın olmaması gerekir. Çünkü kimse onun rütbesine erişmez,” diyor-ken İmam Subkî de şöyle söylemektedir: “Tevessül, yani Peygamber’i vasıta edinmek; istiâne, yani Peygamber’den meded beklemek; teşeffu’, yani belaların kaldırılmasında, menfeatlerin celb edilmesinde Peygamber’i ricacı kılmak, meşrû ve güzeldir. İbnu Teymiye gelmeden evvel, selef ve haleften hiçbir kimse tevessülû, istiâneyi, teşeffuu ve teveccühü inkar etmemiştir. İbnu Teymiye gelince bu inkar bid’atini çıkardı, bu işi inkar etti; doğru yoldan saptı.”

İbnu Abdisselam, Peygamber’in hayatından sonra da, kendisiyle Allah’a iksam, yani “ya Rabbi, Habîb-i Ekrem’in hakkı için, hürmeti için şu belayı benden kaldır” yahud “bir evlad bana ver,” demenin Peygamber’in şahs-ı şerifine mahsus olduğunu söylemiştir. Fakat İmam Kuşeyrî, Ma’rûf-u Kerhî kuddise sırruh’un, müridlerine: “Sizin Allah’a bir ihtiyacınız olduğunda benim vasıtamla ona iksam verin. Gerçekte ben şu anda Mustafa sallallâhu aleyhi ve sellem’den veraset hükmüyle sizinle Allah arasında vasıtayım.” dediğini nakletmektedir. Bu gösteriyor ki, Peygamber’e mirasçı olanlara da sığınmak ve ondan meded beklemek vardır.

Ebü Saîd el-Hudrî’den gelen, Rasûlullah (s.a.v.)’in: “*Mescid-i Haram’dan, Mescid-i Aksâ’dan, Benim bu mescidimden başkasına semere bağlanılmaz (: faydalanmak için yola çıkılmaz).*” buyurduğu hadiste dahi Peygamber (s.a.v.)’in kabri şerîfinin ziyareti, ilmi taleb etmek için bir yere gitmek üzere semerenin bağlanması men edilmemiştir. Aynı şekilde bu hadisle, salihlerin ziyareti için yola çıkılmak yasaklanmamıştır. Bu hadis bunların yasaklanmasına delil olmaz. Hafız İbnu Hacer diyor ki: “Şeyhimiz İbnu

Teymiye'nin bu hususta cumhûra muhalefet etmesi, ondan menkul olan en beter sözüdür. İmam Mâlik, "Peygamber'in kabrini ziyaret ettim" sözünü kerih görmüştür, ziyareti değil. Peygamber (s.a.v.)'in kabr-i şerifini ziyaret etmek, üstün amellere aittir; azamet ve celal sahibi olan Allah Teâlâ'ya en yaklaşıcıdır."

Peygamber'in sevgisi vesile olduğu gibi, Peygamber'i sevenleri de vesile edinmek meşrûdur. Nitekim Tirmizî'nin tahrir ettiği, Ebî Derdâ'dan gelen bir hadis-i şerifte Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Ey Allah'ım! Sen'den sevgini; Sen'i seven kimselerin sevgisini ve beni sevgine ulaştırıcı ameli dilerim. Ey Allah'ım! Bana Zâtın'ın sevgisini, nefsimden, malımdan, ehlimden daha sevimli kıl."* (Tirmîz, Sünen, 3490) Eğer peygamberlerin mirasçıların sevgileri de vesile olmasaydı, Fahr-i âlem sallallâhu aleyhi ve sellem bu duayı öğretmezdi. Binaenaleyh İbn Teymiye'nin, *et-Teveşşül ve'l-Vesile* adlı eserinde, şahıslarla teveşşülün caiz olmadığını, dualarıyla teveşşülün caiz olduğunu söylemesi de doğru değildir. Zira zâtın duasıyla teveşşül ile zatıyla teveşşül arasında hiçbir fark yoktur. Vehhabilerin, şefaati, teveşşülü, teveccühü reddetmekte İbnu Teymiye'yi kendilerine siper etmeleri, kafirlerin hakkında şefaatin kabul olunmayacağını beyan eden ayet ve hadisleri müslümanların hakkında da icra etmeleri, yanılığın başka bir şey değildir.

437

Fâil-i hakikî Allah Teâlâ olduğu halde, bazı fiiller sebebine nisbet edilir; "şeytan aldattı; şeyh yol gösterdi" gibi. Fakat Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğuna inanmayarak, herhangi bir fiili sebebine izafe eden kafir olur. Bu mesele çok mühimdir. *"Allah kullarının üstünde eşsiz galebe ve tasarruf sahibidir. Zira O yegâne hüküm ve hikmet sahibidir. Her şeyden hakkıyla haberdardır"* (En'âm, 6/18) âyetinin tefsirinde İsmail Hakkî Bursevî diyor ki:

"Eğer sen 'bazan insanlar insanların kederlerini gidermez veya hud ferahlandırmaz mı,' dersen, ben de derim ki; 'zararı defeden filhakika Allah Teâlâ'dır; ama sebebler vasıtasıyla veyahud sebebsiz.. Aynı zamanda yardımları talep etmek, filhakika Allah'tandır.' Şu halde enbiyâ ve evliyâdan yardım talep etmek; veya ihtiyaçları bir kimseyle defetmek, onları vesile edinmektir. Yoksa hakikî bir muvahhid, Allah Teâlâ'dan başka hiçbir şeyden tesir beklemez. Binaenaleyh şefaattir."

Âlûsî de şöyle der: *"Bu ayet-i kerîme, Cenâb-ı Hakk'tan başka bir şeyin kederleri gidermesine inananları reddeder."*

Abdülkâdir Geylânî (k.s.), *Futûh-ul-Gayb* kitabında bu konuda şunları söylemektedir:

“Hakikaten kim ki dünyada ve ahirette selameti dilerse, ayrılmaz belalara sabır ve kadere rıza göstermeli; halka şikayeti terk etmeli; hacetleri Rabb’ine arz etmeli; taatine sarılmalı ve ferahlığı O’ndan beklemelidir. Allah Teâlâ’yı noksan sıfatlardan tenzih ederim. Allah Teâlâ her şeyden yücedir. Kullara, gayreti sarfetmekle azim gerekir. Çünkü Allah Teâlâ’nın kulunu mahrum bırakması da vermesidir. Ukûbetleri de nimettir; belâları da dermandır. Va’desini yerine getirir. Sözü filildir ve her işi güzeldir, hilâmetli ve yerli yerindedir. O, kulunun hakkında yararlıyı daha iyi bilendir. Bu bilgi, Kendisi’ne mahsustur. Ve bu sıfatıyla tektir O... Mesuliyetten kurtulmak için, ibadet etmekten başka kulun çaresi yoktur. Ubûdiyette emirlerin edâsından ve yasaklarından sakınmaktan, hüküm ve takdîrine teslim olmaktan, Allah Teâlâ’nın Rubûbiyetini kabul etmekten başka kulun çaresi yoktur. Hem de, neden, nasıl, ne zaman ve benzeri itirazlardan sakınmalıdır.”

Yukarıdaki nakillerimizden müslümanları tekfir eden Vehhâbîlerin ve cahil tasavvufçuların haksız oldukları anlaşılmaktadır. Zira evliyâyâ, enbiyâyâ istimdadda bulunanlar, onları hakiki tesir sahibi inanmazlar. Ancak evliyâ ve enbiyâyı, şefaatçi, duacı inanıp, onlardan dua talep ederler. Ancak cahil olanlar tevhid ilminde idraksizlikten dolayı, hakikatle mecaz arasında fark etmemişlerdir. Vehhabîlere gelince, onlar da mecazı hakikat sanmışlardır.

2. Nazarî Tasavvufun Meseleleri

2.1. Velâyet ve Kerâmet

Ahmet Ögke

“Dostluk, velîlik, ermişlik, birine yaklaşma, yakınlık, akrabalık, sultanlık, hüküm, vâlîlik” anlamlarına gelen velâyet, nefsinden fânî olan kulun Hak ile olması; Hakk’ın kulunu, kulun da Rabb’ini dost edinmesi, Allah ile kulu arasındaki karşılıklı sevgi, dostluk, Allah’ın ibadet, tâat gibi işlerini Allah’ın üzerine alması; Allah’ın kulun, kulun da Allah’ın velîsi (vekîli) olması demektir. “*Allah, mü’minlerin velîsi, dostudur*” (Âl-i İmran, 3/68; Bakara, 2/227). “*Takvâ sahipleri Allah’ın velîleri (evliyâullâh), dostlarıdır*” (Enfâl, 8/34).

Velâyet sahibi kimseye velî denir ki, araya bir günah girmeksizin itaatleri peş peşe işleyen kimse demektir. Hakk’ı dost edinen ve Hakk’ın da kendini dost edindiği kimse olan velî, perdelerin ortadan kalkmasıyla Hakk’ın kelâmını duyar; bu, Hakk’ın yardımıyla gerçekleşir. Hakk’ın kendisini ve duyularını sürekli koruduğu velî, itaatsizlik yapmaktan ve sonunda hüsrâna uğramaktan Cenâb-ı Hakk’ın koruyup doğru yola çevirdiği kimse dir.

Esasen tasavvufta velî kavramı iki şekilde anlaşılmıştır:

- a. “Faîl” vezninde ve “ism-i mef’ûl” mânâsında: Allah’ın gözetip koruduğu, işlerinde Allah’ın yardımcı ve doğrudan etkili olduğu kimse. “*O (Allah), bütün sâlih kullara velîlik ediyor*” (A’râf, 7/186) âyeti buna işârettir.
- b. Yine “Faîl” vezninde, fakat “ism-i fâil” mânâsında: Allah’a tâat ve ibadet işini kendi uhdesine alan kişi. “*Allah mü’minlerin velîsidir*” (Bakara, 2/257) âyeti de buna işaret eder.

Allah’ın kulunu dost edinmesi, onun üzerinde isimleriyle tecelli etmesiyle olur. Bu tecelli, hal, ilim, zevk vb. şekillerde olabilir. Velâyetin zirvesi, kulun, halkın zamanî durumlarına göre işlerini idare etmek üzere Hak’tan halka geri döndürülmesidir. Hz. Muhammed’den (s.a.v.) önce halkı Hak’a çağıran Allah dostlarına resûl denirken, ondan sonra bu görevi yapanlara Resûlullâh’ın halifesi denmiştir. Ancak bunların daveti, kendi nefslerine dayanarak değil, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) uyarak olur.

Velî, yalnızca Allah ile meşgul olan, sadece O’nu arzulayıp O’na ulaşmaya çalışan hak dostudur. Hadis-i şerifteki ifâdesiyle velî, “*yüzlerini görmenin insana Allah’ı hatırlattığı*” (İbn Mâce, Zühed, 4) kimselerdir. O öyle bir kuldur ki, farz, vacip ve sünnet ibadetlerin yerine getirilmesi hususunda gösterdiği titizliğin ötesinde, nafilelerle de Allah’a yaklaşmayı başarabilen kimsedir. Nihayet “*Kulum bana nafilelerle yaklaşır; öyle ki ben onun gören gözü, tutan eli, işiten kulağı, yürüyen ayağı olurum*” (Buhari, Rikâk, 38) hadisinde tarif edilen kulluk mertebesine erişmiş kimsedir, velî.

439

Velîlerin bazı özellikleri şunlardır:

- a. Velî, zâhirî hükümlere ve şer’î âdâba son derece saygılı ve titizdir.
- b. Velîler masum (günahsız) değil, mahfûzdur (korunmuş). Masum günah işlemez; oysa mahfûz günah işleyebilir, ancak günahında ısrar etmez, tövbe edip günahından döner; ona bu yetenek Allah dostu olması hasebiyle verilmiştir.
- c. Velîlerde son nefeste âhirete imanla gitmek garantisi yoktur. Yani velî, velîlik makâmından düşebilir veya azledilebilir; hatta –Allah korusun– dinden bile çıkabilir; bütün bunlar mümkün ve muhtemeldir.
- d. Velî kerâmet göstermez; o farkında olmaksızın Allah’ın lutfuyla kerâmet ortaya çıkar; ancak o da durduk yere değil, ihtiyaç olduğunda görülür. Velî, kendinden zuhur eden kerâmete bir *mekr-i ilâhî* olabileceği gözüyle bakar.
- e. Bir velînin bin yıl ömrü olsa, bu süre içinde mânevî kemâlâtta hep yükselse, sonunda bir peygamberin topuğuna bile varamaz (Hacı Bayram-ı Velî’nin, damadı Eşrefoğlu Rûmî’ye bir açıklaması).

Vâsıtı'ye göre bir kimsenin velî olup olmadığı şu dört özelliğinden kolayca anlaşılabilir:

- Kendisi ile Rabb'i arasındaki sırları koruyabilir
- Kerâmetlerini koruyabilir, onu riyâ vesilesi yapmaz
- Allah'ın yarattıklarının eziyet ve cefalarına kolaylıkla katlanır, kendisi de başkalarına yük olmaz
- Allah'ın kullarını huy ve meşreplerine göre idare edebilir.

Velînin, kendisinin velî olup olmadığını bilip bilemeyeceği konusu öteden beri tartışılmıştır. Bir kısım sûfiler, akıbetinden emin olma tehlikesi bulunduğundan dolayı velî olduğunu bilmesinin caiz olmayacağını kabul etmişlerdir. Diğer bazı sûfiler de âkıbetten emin olma hâlinin, bir dezavantaj değil, aksine avantaj olacağını, yani Allah'ı daha çok tâzim ve takdir etmeye vesile olacağını ileri sürerek velî olduğunu bilmesinin câiz ve faydalı olacağını savunmuşlardır. Nitekim asr-ı saadette hayatlarında cennetle müjdelenen on sahabenin (aşere-i mübeşşere) akıbetlerini bilmeleri, onlar için zarar değil, fayda vermiş ve onları Allah'a daha çok yaklaştıran bağlamıştır.

Bunun yanı sıra velînin başkaları tarafından kesin olarak bilinmeyeceği konusunda ise görüş birliği vardır. Ancak her müridin, kendi şeyhinin velîliğine inanması, mânevî irşad açısından tartışmasız zorunlu bir temel ilkedir.

Dört çeşit velâyet vardır:

- Velâyet-i uzmâ: Lâhûtî velâyet, son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v.) velâyeti.
- Velâyet-i kübrâ: Ceberûtî velâyet, öbür peygamberlerin velâyeti.
- Velâyet-i vustâ: Melekûtî velâyet, evliyânın velâyeti.
- Velâyet-i suğrâ: Nâsûtî velâyet, bütün mü'minlerin velâyeti.

Benzer bir tasnif de şöyledir:

- Velâyet-i âmme: Umûmî velâyet. Bu anlamda bütün mü'minler Allah'ın velîleridir.
- Velâyet-i hâssa: Ezel velâyet. Bu anlamda sadece Allah'ın seçkin kulları (mustafâ, müctebâ, mutasavvıfe), Allah'ın velîleridir. Bunların apaçık iki belirleyici nitelikleri vardır: İlhâma mazhar olma ve kerâmet sahibi olma.
- Velâyet-i enbiyâ: Peygamberlerin velâyeti. Her peygamber, aynı zamanda Allah'ın velîsidir. Hakîm Tirmizî ve İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıf-

lara göre nebîlerin velâyeti, nebîlerin nübüvvetinden üstündür. Çünkü velâyet peygamberin Hakk'a dönük yüzü, nübüvvet ise halka dönük yüzüdür. Ayrıca velî Allah'ın ismi, velâyet ise sıfatıdır. Oysa nübüvvet (peygamberlik) insanın sıfatıdır. Bazıları buradan yola çıkarak mutlak surette velînin nebîden üstün olduğunu savunmuş ise de bu görüş fazla itibar görmemiştir. Burada kastedilen, bir peygamberin velîlik yönünün, nebîlik yönünden daha üstün olduğundan ibârettir. Buna gerekçe olarak da kesbî olan velîliğin, vehbî olan nebîlikten üstün görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tamamen bir bakış açısı meselesidir. Bazılarına göre de vehbî olan, kesbî olandan daha üstündür; o zaman nebîlik velîlikten üstün olmuş olur. Esasen her nebî aynı zamanda bir velî olduğuna göre, nübüvvet ile velâyeti üzerinde birleştiren bir peygamberin, sadece velâyet sahibi bir Allah dostundan daha üstün olduğu, tartışma götürmeyecek şekilde gayet açık bir durumdur.

Nebîliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile birlikte sona erdiğini, ancak velîliğin kıyamete kadar süreceğini belirten, hatm-i velâyet görüşünün sahibi İbnü'l-Arabî'nin bizzat savunduğu "Velî nebîden üstündür" fikriyle ilgili açıklaması şöyledir:

"Bir kimsenin, "velî nebîden üstündür" dediği sana ulaşırsa, iyi bil ki o, bununla (iki ayrı şahsı değil) tek bir kişiyi kastetmiştir. Çünkü Resûl'ün (s.a.v.) velîlik yönü, nebî ve resûllük yönünden daha tam ve kâmilidir. Yoksa bu ifâde, 'peygambere tâbi olan velî ondan daha üstündür' anlamına gelmez. Çünkü tâbi olan, tâbi olduğu konuda metbûu (kendine uyulana) aslâ geçemez. Eğer geçseydi tâbi olması gerekirdi. Bu husûsu iyi düşün, iyi anla!"

441

Çoğunlukla velâyet kavramıyla bir arada anılan kerâmet terimi de "azizlik, şeref, kerem, cömertlik" gibi anlamlara gelmekte olup, Allah'ın velî kullarında olağanüstü bir hâlin ortaya çıkması demektir; su üstünde yürümek, havada uçmak, kısa bir sürede bir yerden başka bir yere gitmek, az bir nimetin velî kulun vesilesiyle çoğalıp bereketlenmesi gibi. Olağanüstü hâl, peygamberlerden sudûr ederse bunun adı mucize, salih amel sahibi olmayan birinden görülürse istidrâc (A'râf, 7/182; Kalem, 68/44) olur.

Kerâmet, velî kuluna Cenâb-ı Hakk'ın bir ikrâmı, lutfu ve hediyesidir. Velînin kerâmeti, tâbi olduğu peygamberin mucizesi türünden kabul edilmiştir. Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'ın Sabâ melikesi Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayana kadar getirmesi (Neml, 19/38-40) ile Hz. Meryem'in mâbede girişinde Allah tarafından yanına rızıklarının konulması (Âl-i İmrân, 3/37) olayı, kerâmetin Kur'ân'dan delilleridir.

Sahih hadislerde, önceki velîlerin ve ümmetlerdeki bazı Salih kimselerin kerâmetleri nakledildiği gibi (Buhari, Edeb, 5; Müslim, Zikir, 27), ashâb-ı kirâmın da birçok kerâmeti bize kadar ulaşmıştır. Meselâ, Hz. Ebû Bekir'e (r.a.) iki misafir gelmişti. Beraberce yedikten sonra kalan yemek, üç kat bereketlenmişti (Buhari, Mevâkıf, 25; Müslim, Eşribe, 32). Hz. Ömer Medîne'de hutbe okurken, Sâriye komutasında Nihâvend'de savaşan İslâm ordusunun durumunu görmüş ve "Ey Sâriye! Dağa doğru, dağa doğru!" diyerek komutanı uyarmıştı. Hutbeyi dinleyen herkes olaya şahit oldukları gibi, Sâriye de Hz. Ömer'in ikazını duymuş ve gereğini yerine getirmesi sayesinde İslâm ordusu galip gelmiştir. Hz. Osman, kendisini ziyârete gelen bir adama: "Gözünde zinâ izi görüyorum" buyurmuştur. Sahâbeden Attâb b. Beşir ile Useyd b. Hudayr, karanlık bir gecede Resûlullâh'ın (s.a.v.) yanından ayrılmışlar; birinin bastonunun ucu, evlerine varıncaya kadar önlerini kandil gibi aydınlatmıştı (Buhari, Menâkıb, 25; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 36). Ayrıca henüz bebekken beşikte dile gelip konuşan Râhip Cüreyc menkıbesi (Buhari, Enbiyâ, 48; Müslim, Bîrr, 2), yolculuğa çıkıp yağmura tutulan ve bir mağaraya girip mahsur kalan üç arkadaşın dua ile kurtulmalarını anlatan mağara kıssası (Buhari, Edeb, 5; Müslim, Zikir, 27), bir sığırın konuşması (Buhari, Enbiyâ, 54), Hâlid b. Velid (r.a.) zehir içtiği halde hiç tesir etmemesi gibi olaylar da kerâmete delil olarak gösterilmiştir.

Efendimiz (s.a.v.) velîlerin kerâmetlerinin nasıl gerçekleştiğine dair şu ipucunu vermektedir: "Üstleri başları toz toprak, giysileri eski ve kendilerine önem verilmez nice insanlar vardır ki, 'Allâhım! Şu işi şöyle yap' (veya 'Allah şu işi şöyle yapacaktır') diye yemin etseler, Allah onları yeminlerinde yalancı çıkarmaz." (Müslim, Bîrr, 40; Tirmizî, Menâkıb, 54) İşte bütün bu Kur'ân ve sünnet ilkelerinden dolayıdır ki, klasik akâid kitaplarımız, "Velîlerin kerâmetleri hakıdır (kerâmâtü'l-evliyâi hakkun)" hükmünü bir İslâm inanç esası olarak kaydetmiştir.

İki türlü kerâmet vardır:

a. Kevnî (sûrî, maddî) kerâmet: Su üstünde yürümek, havada uçmak, bir anda uzak bir yere ulaşmak (tayy-i mekân – tayy-i zaman) gibi duyu organlarıyla algılanabilir olağanüstü hal ve davranışlardır. Burada tabiat olaylarındaki deterministik sebep-sonuç ilişkilerini, yani âdetullâhı aşan/yaran (hâriku'l-âde) bir durum söz konusudur. Sûfiler, bu tür kerâmetlere pek önem vermedikleri gibi, bunun Allah'ın bir sınaması (mekr-i ilâhî) olabileceğini düşünürler ve kerâmeti, çocukları uyutan sakinleştiriciye veya onları eğlendiren oyuncaklara benzetirler. Bu tür kerâmetler, yolun başındaki (mübtedî) sûfilerde görünür.

b. Hakîkî (ilmî, mânevî) kerâmet: İlimde, irfanda, ibadette, tâatte, amelde, insanlıkta, edebde, ahlâkta ve mâneviyatta gösterilen üstün meziyetler, hasletler ve faziletlerdir. Asıl kerâmet de budur. Bundan dolayı “En büyük kerâmet, kişinin kötü huylarını bırakıp iyi huylar kazanması” olarak değerlendirilmiştir. Bu tür kerâmetler, yolun sonuna ermiş (müntehî) velilerde görülür.

Sûfilerin kerâmet konusunda belirledikleri genel ilkeler şu şekildedir:

- a. Kerâmeti gizlemek esastır. Kerâmet “göstermek” sûfilerce hoş karşılanmaz; ancak kişinin irâdesi dışında Allah’ın lutfuyla kendiliğinden görülürse, bu o kişinin velî oluşuna delâlet eder. “Hayz-ı ricâl” olarak değerlendirilen kerâmeti açığa vurmak çirkin bir iş olarak görülmüştür. Kâmil insan, kerâmetle değil, kulluk görevleriyle ilgilenir.
- b. Kerâmet, velînin maksada ulaşmasında bir perde olabilir. Kerâmete takılıp kalanlar, asıl kulluk görevlerini ihmal edebilirler ya da kendilerinde bir varlık ve meziyet görebirler. “Kerâmet, âriflerin putudur” sözü bunun için söylenmiştir. Gerçekte kerâmeti asıl ikram eden, Yüce Allah’tan başkası değildir. Kerâmetin kendileri ile Allah arasında bir perde olabileceği tehlikesini sezen sûfiler, kendilerinden bir kerâmet açığa çıktığında, sanki hiç olmamış gibi davranırlar.
- c. Kerâmet, kötü huyları yok etmektir. Kötü huylardan birini değiştirip yerine güzel bir huy yerleştirebilmek, en büyük kerâmet olarak değerlendirilmiştir. Çünkü bunu başarabilmek gerçekten Allah’ın büyük bir ikrâmı olup, bu, Allah’ın dostu (velî) olmanın da bir göstergesidir.
- d. Kerâmete değil, şer’î şerife uymak esastır. Şeytan da tayy-i mekân yapabilir, suda en iyi balıklar yürür, havada karga da uçar. Bâyezîd-i Bistâmî: “Adam seccâdesini suyun üzerine serse, havada bağdaş kurup otursa da Allah’ın emir ve nehiyelerine uyup uymadığına bakmadıkça bunlara aldanmıyınız” buyurmuştur. Bu, kerâmeti inkâr anlamında değildir; ancak kerâmete değil, itaate itibar edilmesi gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Sûrî kerâmetlere düşkün henüz yolun başındaki (mübtedî) sûfilere şu öğüt verilir: “Su üstünde yürümeyi önemersen saman çöpü olursun, havada uçmaya değer verirsene sinek kesilirsin; bir gönül elde et de adam ol!”
- e. Kerâmet değil, istikâmet esastır. Velî, kerâmeti gâye edinmez. Kâmil müşhidlerin hepsinde kerâmet zuhur etmez; ama istikâmet üzeredirler, dosdoğrudurlar. Kerâmeti isteyen nefis olabilir; fakat istikâmeti isteyen ise Allah’tır.
- f. Velâyet için kerâmet şart değildir. Bir mü’minin velî olması için sûrî kerâmetinin bulunması şart değildir. Kerâmetinin çok olması da o velînin en ulu velî olduğunu göstermez. Velî kemâle erdikçe kerâmeti azalır.

- g. Belli bir kerâmeti kabul etme zorunluluğu yoktur. Kerâmetler, Allah'ın belli bir dostu için verdiği özel ikramlar olduğundan kişiseldir. Bu yüzden genel geçer bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilemez; yani kerâmet sahibi dışındakiler için zorunlu delil sayılmaz.
- ğ. Kişisel maddî çıkarları için kendine birtakım olağanüstü işler nisbet eden sahtekâr kişiler için “kerâmeti kendinden menkul” denir.

2.2. Ricâlü'l-Gayb

Ahmet Ögke

“Bilinmeyen Hak dostları, ricâlullâh, gayb adamları, gayb erenleri” anlamlarına gelen ricâlü'l-gayb, her devirde bulunan, göze görünmeyen ve herkes tarafından bilinmeyen hükûmet-i ilâhiyenin vekilleri olan yüce kişiler olarak kabul edilir. Üçler, yediler, kırklar, abdallar, üçyüzler adı verilen bazı evliyâ vardır ki bunlar gâibdirler, göze görünmezler, kısa zamanda uzun mesafeler katederler (Uludağ, 1991:189; Safer Baba, 1998:29,80). Bir başka ifadeyle bu kavram, Yüce Allah'ın temsilcileri olarak şehâdet âlemini, yani dünyayı yöneten, böylece kendi kozmik ve insânî işlevlerini icrâ eden insanları ifade eder (Chittick, 1997:43).

Tasavvuftaki ricâlü'l-gayb anlayışı, Allah dostluğunun gizliliğine işaret sayılır. Gök kubbenin altındaki velîlerin kimler olduğunun Cenâb-ı Hak'tan başka hiç kimse tarafından bilinmeyeceği anlayışı, “velâyet sırrı”nın gizemini ortaya koymaktadır. Buna göre Allah, dünyanın cismânî düzenini sağlamak için bazı insanların birtakım görevler üstlenmesini dilediği gibi, âlemdaki manevî ve rûhânî intizamın korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesi için de sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli olan hakikatlere ve sırlara vakıf oldukları için ricâlü'l-gayb adı verilen bu seçkin kişilerin kendi aralarında bir hiyerarşi vardır. Ancak her mertebedeki ricâlü'l-gaybın adları ve hiyerarşideki yerleri çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde gösterilmiştir.

Ebü Bekir Muhammed b. Ali b. Ca'fer el-Kettânî'ye (ö. 322/934) izafe edilen rivayetlerden birinde ricâlü'l-gayb, aşağıdan yukarıya nûkabâ, nücebâ, ebdâl, ahyâr, umud ve gavs şeklinde gösterilirken, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) bu hiyerarşinin en altına melâmiyye, muhaddesûn, ahillâ ve ümenâ gibi sayıları belli olmayanları da eklemek suretiyle anahatlarıyla mustafün/müctebûn, nûkabâ, ahyâr, nücebâ, ebdâl, evtâd, imâmân, ve kutub şeklinde sıralamıştır (İbnü'l-Arabî, 1972-1990:X1/266-383).

Büyük peygamberlerin yerine, onlardan ‘bedel’ sayılan bu kişiler, “Allah'ın yeryüzünü kendilerine musahhar kıldığı” (Bk.: Hacc, 22/65;

Lokman, 31/20; Zuhurf, 43/13; Câsiye, 45/13) kimseler olarak değerlendirilmişler ve “*Rabbinin ordularını O’ndan başka kimse bilmez*” (Müddessir, 74/31) âyeti de onlara bir işâret sayılmıştır. Bu zâtların, âlemin intizam sebebi olduğuna ve insanların işlerini tanzim ettiklerine inanılır (Bursevî, 1997:II/82-83; Yılmaz, 1997:238; 1996: 541-543; Uludağ, *DİA-I/59*).¹

Ricâlû’l-gayb inancının İslâm’daki yeri öteden beri hep tartışıla gelmiştir. Bu konuda rivayet edilen bazı hadislerin sıhhat dereceleriyle ilgili tartışmalar, bir kısım müellifleri bu düşüncenin kaynağını ehlisünnet dışında aramaya sevk etmiştir. Ricâlû’l-gayb olduğu söylenen bazı kimselere, onları Allah’a ortak gösterir gibi olağanüstü güçler ve yetkiler atfetmenin İslâm inancıyla bağdaştırmamayaacağını söyleyen İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bu tür bir anlayışın daha çok hristiyanların ve aşırı Şii fırkalarının inanış biçimlerini yansıttığını belirtmektedir (İbn Teymiyye, 1992:I/88-92;1979:I/72). Bununla birlikte, prensip olarak Allah’ın velî kullarından olağanüstü haller zuhur edebileceğini; Allah’ın bazı seçkin kullarına nûrunu ve birtakım esrârı başka insanların bilemeyecekleri bir şekilde (gayben) bahsedebileceğini ve bunların salih ve velî kullar olduklarını çoğu insanın bilemeyeceğini; Hakk’ın sırlarının Allah ile onun evliyâ kulları arasında olduğunu da bir vâkıa olarak kabul ettiğini (İbn Teymiyye, 1992:I/94-95) itiraf etmektedir ki bunu, onun ricâlû’l-gayb telakkisini teorik olarak zımnen kabul etmekte olduğuna işaret sayabiliriz. Ancak bu anlayışın İbnü’l-Arabî’ninkinden oldukça farklı olduğu açıktır. İbn Haldun (ö. 808/1406) ise kutub ve ebdâl telakkisinin ilk defa Irak sûfilerinde görüldüğünü ve bu sebeple ricâlû’l-gayb ile ilgili diğer kavramların ortaya çıkışında Şia’nın ve Râfiziliğin etkili olmuş olabileceğini ileri sürmektedir (İbn Haldun, 2984:263-265).

Ne var ki ehlisünnet ulemasından bu görüşe pek katılan çıkmamış ve hat-ta sûfilerden başka bazı âlimler de bu kavramı kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir. Özellikle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi bir mezhep imamı ve hadisçinin bu konuda rivayetlerde bulunması, yukarıdaki ithamın geçersizliği için fiilî bir delil (Yılmaz, 1997:241; Uludağ, *DİA-I/60*) olsa gerektir. Esasen bu anlayış, daha III-IV/X. yy.da ehlisünnetten Sâlimiyye ve Hanbeliyye fırkaları arasında yerleşmiştir (Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi-I/25*). Dolayısıyla bu görüşün daha bu asırda ortaya çıkmış

¹ Ricâlû’l-gaybın âlemin işlerini tanzim edişinin sebebinin İsmâil Hakkı Bursevî (1137/1725) şöyle izah eder: Bütün eşyâ, Allâhü Teâlâ’nın Kayyûm ismi tahtında dâhildir ve insan-ı kâmil de bu isimle muttasıftır. Onun için âlemin mülk, melekût ve dört bir yönüne aktâb, imâmân evtâd-ı erbaa ve ebdâl gibi ricâlû’l-gayb konmuştur ki âlem bunlarla korunur.

olması ve ehlişünnet anlayışını benimseyen bazılarınca da uygun görülmesinin onun Şîî menşe'li olmasına engel teşkil etmeyeceği düşünülebilirse de İbn Teymiyye ve İbn Haldun'un ileri sürdükleri "ebdâl anlayışının Şia ve Râfiziyye kaynaklı olduğu" şeklindeki görüşün yanlışlığı ve geçersizliği böylece kuvvet kazanmış olmaktadır.

Tasavvuftaki ricâlû'l-gayb anlayışının temel dayanağını, bilhassa Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 295/888) naklettiği şu hadîs-i şerîf oluşturmuştur: *"Bu ümmetim içinde İbrâhim tabiatı üzere kırk, Mûsâ tabiatı üzere yedi, İsâ tabiatı üzere üç, Muhammed (s.a.v.) tabiatı üzere bir kişi bulunur. Bunlar derecelerine göre halkın efendisi sayılırlar."* (Aclûnî, Keşfu'l-Hafa, I/24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/112, V/322, VI/316).

Ebdâl, evtâd, nücebâ, aktâb gibi ricâlû'l-gaybden olan kimseler hakkında rivayet edilen hadislerin sıhhat dereceleriyle ilgili olarak farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte (Yıldırım, 2000: 159-177), bu konuda en aşırı ve sert tavrı sergileyen İbn Teymiyye bile hadislerin bir kısmını, özellikle de "ebdâl" hadîsini, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almasından dolayı reddedememiştir (Yılmaz, 1996:543).

Müsned'de yer alan hadislerden bazıları şöyledir:

446

"Bu ümmet içinde İbrâhim'e (a.s.) benzeyen ebdâl otuz kişidir. Bunlardan bir adam (racûl) ölünce Allah onun yerine bir başka adamı bedel olarak geçirir." (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/322; Sülemî, 1986:2)

"Ebdâl, Şam halkındandır ve kırk kişidir. Bunlardan ölen bir adamın (racûl) yerine Allah başka bir adamı bedel olarak geçirir. Yağmur onlar sâyesinde yağar; onlar sâyesinde düşmana karşı gâlip gelinir ve Şam halkı da onlar sâyesinde azaptan kurtulur." (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/112)

İbn Mes'ûd'un (r.a.) rivâyet ettiği ve İbn Asâkir'in tahrîc ettiği bir hadîs-i şerîfe göre de:

"Allah'ın, halk (yaratılmışlar) arasında Âdem kalbi üzere olan üç yüz, İbrâhim kalbi üzere kırk, Cebrâil kalbi üzere beş, Mîkâil kalbi üzere üç ve İsrâfil kalbi üzere de bir kişi vardır.² Eğer bunlardan tek olanı vefât ederse onun yerine Allah üçlerden birini geçirir; üçlerden biri vefât ederse onun yerine beşlerden birini geçirir; beşlerden biri vefât ederse onun yerine yedilerden birini geçirir; yedilerden biri vefât ederse onun yerine kırklardan birini geçirir; kırklardan biri vefât ederse onun yerine üçyüzlerden birini geçirir; üçyüz-

² Bu kimseler ve özellikleri için bk.: İbn Arabî, *Fîrûhât*, c. XI, ss. 300-304.

lerden biri vefât ederse onun yerine diğerlerinden (ricâlû'l-gayb tâifesinden) herhangi birini geçirir³ ki Allah, mahlûku onlarla diri tutar, öldürür, nebâtı bitirir ve belâları def eder.” İbn Mes’ûd’a: “Allah onlarla nasıl diriltir ve öldürür?” diye sorulunca: “Çünkü onlar Allâhu Teâlâ’dan, ümmetlerin çoğaltılmasını isterler, Allah da çoğaltır; büyük bir nezâket içerisinde duâ ederler; yağmur yağmasını isterler, yağmur yağar; onlar isterler, yeryüzünde türlü nebat biter; onlar duâ ederler, onların sâyesinde türlü belâlar def olunur” demis-tir (İbn Âbidin, 1809:271).

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’nin (ö. 1242/1826) talebelerinden olmasının yanı sıra daha çok fıkıh ilmine vukûfu ile tebârüz eden Muhammed Emin ibn Âbidîn (ö. 1258/1836) de *İcâbetü'l-Gavs bi-Beyânî Hâli'n-Nükabâ ve'n-Nücebâ ve'l-Ebdâl ve'l-Evtâd ve'l-Gavs* adlı risalesinde bu konudaki rivayetlere genişçe yer verip değerlendirdikten sonra sonuç olarak Suyûtî’nin (Süyûtî, 1983:II/241-253)⁴ (ö. 911/1505) şu sözünü kendi görüşü olarak ortaya koyar: “*Mânevî (mânâ bakımından) mütevâtir derecesine ulaştığından dolayı bu tür rivâyetler, ebdâlin varlığının zarûretine kesinlik kazandırır.*” (İbn Âbidin, 1809:272). Hatta o, İmâm-ı Şâfiî’nin (ö. 204/819) bu konudaki bir sözünü⁵ de (İbn Âbidin, 1809:276) nakleder ki bu da fıkıh âlimlerinin ricâlû'l-gayb ile ilgili olarak olumlu düşüncelerinin bir örneğini teşkil etmektedir.

Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî (ö. 470/1077), *Keşfü'l-mahcûb*’unda konuyla ilgi verdiği bilgilerde, Yüce Allah’ın dergâhında bulunan ve ehl-i hâl ve akdi (bir işin yapılmasına veya yapılmamasına karar veren heyet) teşkil eden velîlerden bir grubun sayısının üçyüz olduğunu ve bunlara ahyâr (hayırlılar) adı verildiğini bildirir. Diğer kırk tanesine ebdâl, sayıları yedi olan velîler topluluğuna ebrâr (iyiler), dört tanesine evtâd (direkler), üç tanesine nükabâ (murâkıplar, denetçiler) ve bir tanesine de kutub ve gavs adları verilmiştir. Bunlar birbirlerini tanırlar ve yapılacak işler hususunda birbirlerinin iznine ihtiyaç duyarlar (Hücvîrî, 1982:330).

Ebû Abdillâh el-Mağribî (ö. 299/911) de ebdâlin Şam’da, nücebânın Yemen’de ve ahyârın da Irak’ta bulunduğunu söylemiştir (Sülemî, 1986:243).

³ Burada zikredilen, *ricâlû'l-gayb*den vefat edenlerin yerine bir alt zümreden birinin geçmesi biçimindeki hiyerarşik yapıyı İbn Arabî de aynen kabul etmektedir. Bk.: İbn Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 400.

⁴ Suyûtî, *ricâlû'l-gayb*den olan *ebdâl*, *evtâd*, *nücebâ* ve *kutub* hakkındaki hadislerin sahih olduğu görüşündedir.

⁵ İmâm-ı Şâfiî’nin sözü şu şekildedir: “Allâhu Teâlâ, kelâmı esnâsında kitâbına (Kur’ân’a) yerli ölçüde inanmamız hususunda bizi *kutub* vâsıtasıyla istifâde ettirmiştir.”

Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise velî kavramını tanımlarken ricâlü'l-gayb anlayışıyla ilgili bâzı temel ipuçları vermektedir. Ona göre, -"faîl" vezninde ve "ism-i mef'ûl" mânâsında olmak üzere- bir bakıma velî, işlerini görmeyi Cenâb-ı Hakk'ın uhdesine aldığı kimsedir ki "Sâlih kulların işlerini o deruhte etmiştir" (A'râf, 7/196) meâlindeki âyet bunları tavsif etmektedir. Allah Teâlâ velîsini bir an bile nefsiyle başbaşa bırakmaz; onun işlerini görmeyi ve koruyup gözetmeyi bizzat üzerine alır (Kuşeyrî, 1990:259-260). O halde devamlı Allah'ın koruması altında bulunan evliyâ zümresinin birer ferdi olan gayb erenleri, Cenâb-ı Hakk'ın kendilerine yüklemiş olduğu her türlü vazîfeyi yerine getirirken onun gözetim ve denetiminden bir an dahi olsa uzak kalmamaktadırlar.

İmam-ı Gazâlî (ö. 505/1111), gayb erenlerinin özelliklerini şöyle anlatır: Onlar, nerede olursa olsun İslâm toplumuna katılırlar, diledikleri gibi yeryüzünde dolaşırlar ve yeryüzü onlara Allah Teâlâ'nın izniyle bir adımlık bir mesafe gibi gelir (Gazâlî, 1989:102-103). Onların yemeleri ancak şiddetle acıktıklarında, uyumaları ancak uykunun şiddetle baskın gelmesi ânında, konuşmaları da ancak zaruret hâlinindedir. Yâni onlar, iyice acıkmadan bir şey yemezler; uykuları iyice bastırmadan uyumazlar; zorunluluk olmadıkça konuşmazlar ve sorulmadıkça cevap vermezler. Herhangi bir soru sorulduğunda, cevap verecek başka kimse varsa sükût ederler; o da yoksa o zaman cevap verirler. Zira onlar, sorulmadan söze başlamayı, söz için gizli şehvet sayarlar (Gazâlî, 1987:1/85). Sahâbeden Ebu'd-Derdâ (ö. 31/651) da bu kimseleri şöyle tanıtır:

"Allah Teâlâ'nın kendilerine ebdâl denen bazı kulları vardır ki; bunlar peygamberlerin halefleri ve yeryüzünün direkleridir. Nübüvvet sona erince Cenâb-ı Hak, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmetinden bir kavmi onların yerine koymuştur. Onlar fazla namaz, çok oruç ve ibadetlerinden değil; ancak ciddî vera' ve samimi niyet sahibi olup herkese iyilik düşünmelerinden ve Allah için nasihat etmelerinden dolayı bu makama ermişlerdir. Onlar, korkaklığa varmayan sabır, zillete düşmeyen tevâzu sâhibidirlər. Otuz-kırk kişi olan bu kimseleri Cenâb-ı Hak seçmiş olup bunlar İbrâhim (a.s.) kalbi üzeredirler. Onlardan biri vefat ettiği takdirde yerine başkasını koyar. Onlar kimseyi lânetlemez, kimseye hakaret etmez, kimseye dil uzatmaz, kimseye hased etmez ve dünyâya karşı hırslı olmazlar. İyilik bakımından insanların en temiz, en yumuşak ahlâklısı ve en cömertleridir. Alâmetleri eli açık olmak, seciyyeleri güler yüz, vasıfları ise selâmettir. Bugünleri için korkunç yarınları için de gaflette kalmazlar ve zâhirlerini muhâfaza ederler. Allah'la ilgili kesin bilgilerinde (yakîn) ve hayırlı işlerde yarışta onlara rûzgâr bile yetişemez. Allâh'a olan şevkleri bakımından göntülleri ona doğru yükselir. ...

İşte onlar, Allâh'ın ordusudur (hizb); muhakkak gâlip gelecek olan da Allâh'ın ordusudur' (Mücâdele, 58/22) âyeti, bu kimseleri tasvîr etmektedir." (Gazâlî, 1987:III/377)

Zamanla felsefeden ve bazı mitolojik unsurlardan da yararlanarak gelişen tasavvuf düşüncesinde ricâlû'l-gaybin, kâinâtın işleyişinde nüfuz sahibi olduğu fikri yerleşerek kozmik anlayış içerisinde mütâlâa edilmeye başlanmıştır. Kendilerine metafizik bir hüviyet verilen bu kimseler, diledikleri anda diledikleri yerde bulunabildikleri gibi, bol yağmur yağması, bereketin artması, zalimlerin cezalandırılması, belâların def edilmesi gibi hususlarda da Allah'tan her istedikleri kabul olunur (Uludağ, *DİA-I/59*). Bunlar arasında erkekler olduğu gibi, kadın olanlar da vardır. Ancak çoğunluk erkeklerden oluştuğu için bunlara ricâlullâh, ricâlû'l-gayb gibi isimler verilmiştir.⁶

Ricâlû'l-gaybden söz etmekle mutasavvıflar, Cenâb-ı Hakk'ın aşkınlığını ve onu âlemin ötesine, en yüce bir yere koymakla da biricikliğini ifade etmek isterler. Dolayısıyla âlemin aslı yapısını her biri çeşitli ilâhî sıfatları izhâr eden insânî fonksiyonlara dayanarak idrak etmek sûretiyle de onun içkinliğini ileri sürerler. Şöyle ki: Yaratılmış düzende Allah'ın birliği kutbun her zaman bir olması olgusunda yansıtılır; buna karşılık onun isimlerinin merâtibi, diğer ricâlû'l-gaybin derece bakımından kutbun altında sıralanmış olmaları olgusunda yansıtılır. Ricâlû'l-gaybin 1, 2, 4, 7, 12 vs. gibi matematiksel olarak dizilişi, bir yaratılmış gerçeklikler merâtibi vasıtasıyla içinde ilâhî ilkenin kendi imkânlarını açtığı tarzları yansıtır. Kozmik yönden, bu sayıları bütün evrendeki doğal olgu ve olaylarda görmek mümkündür: Bir sayısı, her bir bireysel şeyin tekliğinde görülür; iki, gece ile gündüz, yer ile gök, aydınlık ile karanlıkta; dört, unsurlarda, mevsimlerde, yönlerde, mizaçlarda; yedi, göklerde, iklimlerde, gezegenlerde; on iki, burçlar kuşağında... Ricâlû'l-gaybi, herşeyin ilâhî isimlerle (esmâ) olan münâsebetini göz önünde bulundurarak izah etmek de mümkündür: Meselâ, kutub "Allah" ismini izhâr eder; çünkü kutub Allâh'ın tam mânâsıyla fiilileşmiş, istisnâsız bütün ilâhî sıfatları kendisinde toplayan ve temsil eden sûretidir. İki imam "Melik" ve "Rab" isimlerini izhâr eder; yâni, âlemi yöneten ve denetleyen olarak "Mutlak" ile âlemdeki herşeyi besleyip büyüten "Sonsuz" varlığı. Dört evtâd "Hayat sâhibi (Hayy), Bilen (Âlîm), Dileyen (Mürîd), Kudret sâhibi (Kâdir)" isimlerinin

⁶ İsmâîl Hakkı Bursevî de buradaki ricâlden (erler) murâdın insan-ı kâmil olduğunu, diğer insanların ise insan-ı kâmile göre kadın mesâbesinde olduğunu bildirmektedir. Bu sebeple kemâle eren kadınlar da "er" sınıfına dâhildirler. Zirâ hakîkatte erkeklik, yalnızca sûretle/görüntüyle değil, mânâ/mâneviyat ile olur. Nitekim *ebdâlden* olan bâzı kadınlar vardır. Öyleyse istidâdı varsa kadın, "er" olabilir. (Bursevî, *Kitâbü'n-Neftice*, c. I, s. 241).

tezâhürlerini gösterir. Yedi ebdâl de “Hayat sâhibi (Hayy), Bilen (Alîm), Merhametli (Rahîm), Kudret sâhibi (Kâdir), Lütuf sâhibi (Latîf), İşiten (Semî’), Gören (Basîr)” isimlerinin özelliklerini açığa vurur (İbnü’l-Arabî, 1972-1990:XI/279;Chittick, 1997:64-65).

Ricâlû’l-gayb anlayışıyla ilgili olumsuz düşüncelere sâhip kimselere en güzel cevâbı, birkaç asır önce İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) kendine has üslûbuyla şöyle vermektedir:

“Genellikle aktâb, eskici sûretinde görünürler. Zîrâ halkın zâhir ve bâtın sülûklerinde olan halleri ıslâh ederler. Ve münkirler bu mânâdan gâfildirler. Yâni, vücudlarının bekâsı ve nizâm-ı halleri ricâlullâh yüzünden iken, yine onlara mukâbil gelirler ve sebb ederler. Zîrâ onlar ehl-i küfrândır. Ve ricâlullâh yüzünden olduğu budur ki, insan-ı kâmil Hakk’ın halifesidir ki, mülk ve melekûtun tasarufu onlara verilmiştir. Pes hakikatte onların yüzünden mutasarrıf olan Allâhü Teâlâ’dır. Nazar eyle sultân-ı a’zam ile vekil-i mutlaka ki, sultânın cemî-i umûru vekil yüzünden vücud bulur ve bundan saltanatla iştirak (şirk) lâzım gelmez. Belki saltanat birdir ve umûra müdâhale edenler sultânın esmâsının tertib üzerine mezâhiridir.” (Bursevî, 1997:I/227)

450

Ahmed Avni Konuk’un Fusûs şerhinde de kaydettiğine göre, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) halifesi konumundaki evliyâ ve aktâb gibi gayb erenleri, ancak Resûlullâh’ın (s.a.v.) uyguladığı şer’î şerif ile hükmederler ve kesinlikle şeriatin hükmünden dışarı çıkmazlar. Ancak onların hallerinde ve davranışlarında birtakım incelikler vardır ki, bu inceliği zevkan, hâlen, ilmen ve mertebeye onların seviyesine yükselmeyenler kavrayamazlar (Konuk, 1987-1992:III/269).

Ricâlû’l-gaybin üzerlerinde taşıdıkları ahlâkî ve mânevî kişilikleri, aslında her müslûmanda bulunması gereken ulvî niteliklerden oluşmaktadır. Zira bu kimseler, bütün insanlara karşı iyi niyetli, kendilerine kötülük edenleri bağışlayan, ellerindeki nimetleri başkalarıyla paylaşan, iyi ve kötü günde herkesin yardımına koşan, sevgi, şefkat ve cömertlik gibi ahlâkî erdemlerle bezenmiş kimselerdir. İşte, herhangi bir müslûman da prensip olarak bütün bu hasletlere sâhip olmalıdır. Başka inanç sistemlerinde de benzer motiflerine rastlanan bu anlayış, müslûman halk kültürünün gelecek kuşaklara aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır. Ricâlû’l-gayb inancı, insanların gönlündeki derûnî-dînî duyguları diri tutmakta ve en dar zamanda bile böyle seçkin şahsiyetlerin imdada yetişmesi vesilesiyle Allah’ın yardımına kavuşulacağı ümidini doğurmaktadır. Hatta bazı savaşlarda gayb erenlerinin nüfûz ve yardımı, inananları düşmana karşı cesâretlendirmekte

ve imkânsız gibi görünen çeşitli zaferlerin elde edilmesine vesile olmaktadır. Nitekim halk arasında bu tür menkabevî olaylar hep anlatıla gelmiştir.

2.3. Tasavvufta Bilgi Meselesi

Kadir Özköse

İlmin müşterek bir isim olduğunu, dolayısıyla çeşitli şekillerde tanımlanabileceğini ifade eden İmam-ı Gazâlî (ö.505/1111), “*İlim, eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımadır. İlim, dünya ve ahiretle alâkalı şeyleri, akıl ile alâkalı gerçekleri bilmektir.*” (Gazâlî, 1992:I/22) değerlendirmesinde bulunmaktadır. Seyyid Şerif Cürcânî ise ilmi; “*Gerçeğe ve vakıya uygun düşen bilgi ve kanaat, bir şeyi olduğu gibi idrak etmek, bilgisizliğin zıddı, bilinenden gizlilik ve kapalılığın kalkması, nefsin, bir şeyin manasına ulaşması ve düşünen ile düşünülen arasında hususi bir alâka*” (Cürcânî, ts.:200) olarak tanımlamaktadır. Özetle ilim; tasavvur ve idrak etmektir. Düşünme, fehm ve hayal etme manalarına gelmektedir (Tehânevî, ts.:II/1028). Çünkü ilim, eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımadır (Yüce, *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*-2/4, 19)

İlim kelimesi müştakları ile birlikte Kur’ân-ı Kerim’de yedi yüz elli yerde geçmektedir (Muhammed Fuâd, 1987:596-609). Buralarda daha çok ilahî bilgi veya vahiy anlamında kullanılmıştır. Âyetler hem vehbî hem de kesbî ilimlere işarette bulunmaktadır.

451

Tasavvufu diğer İslâmî disiplinlerden ayıran esas öge, bilgidir. Sûfiler, filozof ve kelmâcılardan farklı olarak, kendilerinin bilgiye akıl ve duyu yollarının ötesinde tasavvufî tecrübe ve zevk yoluyla ulaştırdıklarını iddia ederler. Bu nedenle onları, filozof ve kelmâcılardan ayıran husus, varlık, Allah-âlem ilişkisi çerçevesindeki görüşlerinden çok, bu esasların da dayandığı bilgi nazariyeleridir. Onlara göre kişi, gerçekleştirdiği riyâzet ve mücâhede eğitimlerinden sonra kendini yeniden tanımlamak suretiyle varlık hakkındaki bilgi sahibi olabilir. Dolayısıyla sûfinin bilgisi, elde ediliş tarzı ve değeri itibarıyla diğer bilgi sistemlerinden farklı ve üstündür (Kartal, 2003:285).

Diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tasavvufta da ilmin gayesi Allah’a giden yolları tespit ederek, O’nun rızasına muvafık işler yapmaktır. Bu, kısaca “el-ilmu billah/Allah’ı bilmek” şeklinde ifade edilir. Başka bir ifadeyle, tasavvufta kastedilen ilim, nefis ve hevâya galip gelerek, sahibini hayırlı amellerin yollarına sülûk ettiren, halk kapısını kapayarak, en büyük kapı olan Hak kapısını açan ilimdir (Gürer, 1999:223).

İnsana Rabbini tanıtan, kulu Allah’a yakınlaştıran iki türlü ilim vardır: İlm-i zâhir/ilm-i hüküm ve ilm-i bâtın/ilm-i ledün. Zahirî ilim tabiriyle tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimler kastedilir. Zahir ilmi şeriattır ve bu

ilme el-ilmu minallah/Allah'tan olan ilim denir. İlm-i zâhir, Allah'ın peygamberler aracılığıyla inzal buyurduğu ilimdir. Bunlarla uğraşan âlimlere "zahir ehli", "ehl-i rûsûm" ya da "ulemâ-i rûsûm" denir.

İslâm âlimlerine göre, zâhir ilimlerinden başka Allah Teâlâ'nın has kullarına öğrettiği ilm-i bâtın denilen bazı özel bilgiler vardır. İlm-i bâtın, Allah'ın kendisini velîlerine tanıttığı özel bir ilimdir. Marifet ve el-ilmu billah/Allah ile birlikte olan ilim olarak isimlendirilir. Sûfilere göre ilm-i bâtın, hakikat ilmi olup Allah'ın hidayet ve lûtfuna bağlıdır. Bu ilimle uğraşanlara, tasavvuf geleneğinde muhakkik ismi verilmiştir.

Sûfilere göre zahir ilmi, çalışma ve tedris ile elde edilir. Sûfiler de çalışıp öğrenmeyle elde edilen zâhiri ilimlerden kendilerine lazım olanı öğrenip onunla amel etmişlerdir. Bu amel, onlara manevî veraset ilmini kazandırmıştır. Onlar, zâhirî âlimlerle aynı ilme sahip olmanın yanında, manevî veraset ilmi gibi onlardan ayrı bir ilme de sahiptirler ve bu ilimle onlardan ayrılmışlardır (Çatak, 2007:141-142). Ancak tasavvuf simalarının önde gelenleri, bir taraftan kendi mensuplarına sahip oldukları ilmin şeriatın zahirine uygun olduğunu, ya da uygun olması gerektiğini, zahire uymayan ilmin, ne olursa olsun makbul olmayacağını anlatmaya çalışırken, diğer taraftan da zâhir ehline sahip oldukları zâhirî ilmin hakikati elde etmede yetersiz olduğunu, zâhirî ilimlerin yanında kendilerinin marifet ve hakikat diye isimlendirdikleri çok önemli gerçeklerin bulunduğu tezini kabul ettirme mücadelesi vermişlerdir (Gürer, 1999:225). Bu çerçevede sûfiler, marifet ve ilim, hakikat ve şeriat, batın ve zahir, sadırlara dayalı bilgi ve satırlara dayalı bilgi arasında daima ayırım yapmışlar ve birincisinin ikincisinden daha üstün olduğunu ifade etmişlerdir (Kartal, 2003:326-327).

Sûfilerin ruhânî halleri yaşayarak, manevî ve ilahî hakikatleri tadarak iç tecrübe ile vasatasız olarak elde ettikleri bilgiye marifet adı verilmektedir (Uluğdağ, 1995:347; Cebecioğlu, 2004:486). Eşyanın zahirî ile ilgili bilgilere ilim, eşyanın batınını ve iç yüzünü keşfetmek suretiyle elde edilen bilgilere marifet, denilir (Kelâbâzî, 1992:80). Buna göre marifet; amel, fiil, uygulama, tecrübe, yaşama ve tatma yoluyla elde edilen bilgidir. Muhâsibî (ö.243/857)'ye göre marifet, kalbin fiili olup kalbde Allah'tan başka kimseye yer vermemektir. Marifete sahip olan sûfinin kalbi aydınlanır, bu aydınlık sûfinin bütün uzuvlarına yansır. Dolayısıyla marifet sûfinin düşüncesine, amellerine ve ahlâkına yön verir (Muhâsibî, ts.:388). Ârifin dili Allah'ın zikirle meşgul, kalbi sevgisiyle dolu, sırrı O'na âşıktır. Ârifin kalbi uyumaz, dünyaya meyli kalmaz. Çünkü muhabbet âleminden lezzet almış, aşk derdiyle dolmuştur ve kalbinin Allah'ın bakış yeri olduğunu bilmıştır. Allah'tan başkasını atıp yükseklere çıkan, yakınlık havasını koklayan, üns ve huzur meclisine varan gönül Hak'tan gafil olup halka meyletmez (Erzurumlu, 1978:158).

Tasavvuf tarihinde hicrî üçüncü ve dördüncü asırlardan itibaren seyr u sülûkun, marifet elde etme metoduna dönüştüğü görülmektedir. Kalbe ait bir ilim olan ve insanın kendini bilmesi anlamındaki marifet, zahîrî bilgi gibi kesbî olmayıp kalbin tasfiyesi neticesi enbiya ve evliyaya verilen vehbî tarzda bir ilimdir. Marifet için batınî ilim, ledünnî ilim ve kalb ilmi gibi ifadeler kullanılmıştır.

Hakk'ın bilinmesinin iki farklı yönü vardır ve bu iki farklı yön muvacehesinde de Allah'ın bilinmesi noktasında iki farklı tutum sergilenir: Sûfilere göre Allah (c.c.), bir yönüyle bilinirken diğer yönüyle bilinemez. Allah'ın zâtı bütün sınır, tasavvur ve kayıtlanmışlığın ötesinde olduğu, herhangi bir bilen ve bilinen ikiliğini de reddettiği için bilinemez. Bu anlamda O, sürekli bizim idraklerimizin ötesindedir ve biz asla O'nu kuşatıcı bir şekilde bilemeyiz. Diğer taraftan Allah (c.c.), bütün varlıkların Hakikati olması itibarıyla, muhtemel her bir vasıflandırmayı kabul ettiği için bilinebilir. Tasavvufî bilginin “obje”si olan Allah (c.c.), sonsuz ve sınırsız olduğu için, marifetullahı da nihai bir sınır çizilemez. Dolayısıyla, ilahi isim ve sıfatların tezahür ve tecellisi vasıtasıyla da olsa, her nasıl idrak edilirse edilsin Zât, mutlak sonsuzluğu içerisinde bilinemez olarak kalmaya devam edecek, Allah'a tanıma ameliyesi de buna paralel olarak sonsuz olacaktır (Çakmaklıoğlu, 2007:133-134).

“Allah'ı tanıyan, mâsivâdan yüz çevirir” diyen Hucvîrî, marifeti/Allah'ı tanımayı mâsivâyı inkâr olarak nitelemekte ve O'ndan başkasını tanımayı O'nu inkar olarak değerlendirmektedir. Çünkü ârif halktan münkatı' ama Hakk'a muttasıl olan zattır. Ârifin kalbinde, mâsivânın, ilgi duyulacak ve önem verilecek kadar bir değeri yoktur. Hatıraları zihninde yer tutacak derecede gayra ait varlığın onun nezdinde kıymeti yoktur (Hucvîrî, 1996:171).

Tasavvufî bilgi yönteminde eylemin ve fiilin bilgiyi öncelemesi anlayışı vardır. Sûfilerin seyr u sülûklarında izlediklerin genel yöntemin adı tasfiye/ arınma sürecidir. Gerçekleşen tasfiye eğitimi sonucu Allah salikin kalbine birtakım bilgiler aktarır. Bu çerçevede pek çok sûfî amel ile bilgi arasında bir nedensellik ilişkisi kurarak bilginin amelin sonucu olabileceğini belirtir. Sûfilerin “bilgi yöntemi” temelde amel ve ibadetlerden oluşan bir riya-zettir (Demirli, 2009:148). Bu gerçeği Yahya b. Muâz şu şekilde ifade eder: “Üzerinde Allah'ın ödenmedik bir hakka bulunduğça Allah'la ilgili bilginin ve marifetin ruhu, kalbine ulaşmaz.” (Kelâbâzî, 1992:76) Zünnûn-ı Mısırî'ye göre insanın Allah'ı kendisine yakın bilip günah işlemekten haya etmesi, marifet sahibi olduğunun alametidir (kelâbâzî, 1992:80). İbn Atâ ise marifeti, Allah'ın kalblere sunduğu bir rahmeti olarak görmekte ve ku-

lun bu mertebeye ancak riyazet ve mücahede ile ulaşabileceğinden bahsetmektedir (Bolat, *Tasavvuf*-13/317-320).

Sûfiler, öğrenmekle kazanılan bilgiden ziyade kalbden kaynaklanan bilgiye meylederler. Sûfilerin amel ve ibadete dayanan bilgi felsefeleri, kitap okumaya ve ezberlemeye istinat etmez, mantıkî önermelere göre hareket etmez. İfadeye dökülmesi mümkün olmadığı ve önermelere dayanmadığı için tasavvufi bilgiyi tahkik ve ispat imkanı da yoktur. Bu sebeple tasavvufi bilgiye sırf bilgi denilmektedir (Uludağ, 1994:130).

Bilgi bir şeyin hakikatini bilmek olduğu için tasavvufi bilginin temelinde de insanın kendisini ve ardından Rabbini bilme hakikati ve arayışı yatmaktadır. Çünkü insanın kendisini bilmesi, bütün beşeri eylemlerin ana gayesidir. İnsan her neyi bilmek isterse istesin gerçekte öğrenmek istediği kendisi ve kendi hakikatidir. Tasavvufi bilgi yönteminde amaç kuvve halindeki yeteneklerin bilfiil hale çıkartılmasından ibarettir (Demirli, 2009:158).

Akıl, keşf, nazarî bilgi ve keşfi bilgi arasında ayırım yapan İbnü'l-Arabî (ö.638/1241), akıl ilmi, hâller ilmi ve sırlar ilmi olmak üzere bilginin üç derecesinden bahseder.

Akıl ilmi, zaruri olarak veya delil üzerine düşünme (nazar) neticesinde elde edilir. Bu yönüyle akıl bir dereceye kadar bilginin vasıtası olmaya adaydır. Ancak aklın bilgisi sınırlıdır ve mutlak bilgiye ulaştıramaz (Keklik, 1990/371-372). Nazarî ve aklî ilim, kolaylıkla ifadelere dökülebilen, ifadeleri sarıh olan, kolayca anlaşılabilen, ifadeleri işiten kimsenin idrakine ters düşmeyen ve hoş gelen bir ilimdir (İbnü'l-Arabî, 1985:I/146-147).

İkincisi, hâller ilmidir. Bu bilgi türü, akıl ile değil, yalnızca zevk ile idrak edilir. Söz gelimi, balın tatlılığını, gülün kokusunu, aşkın seyrini vb. şeyleri bilmek, delil ile mümkün olmadığı için ancak zevk ile bilinir. Hâl ilmi, aklî ilimle sırlar ilmi arasında olup zorunlu aklî ilimlere daha yakındır. Zira bu ilimler, bizzat bu hâlleri tecrübe ile bilen nebi ve velîlerin haber vermesiyle ulaşıldığı için aklî ilimlerden ayrılır (İbnü'l-Arabî, 1985:I/147).

Üçüncüsü, sırlar ilmidir. Aklın alanının üzerinde olan bu bilgi, nebi ve velîlere aittir. Bu da iki kısma ayrılır: Birincisi, akıl ile idrak edilir. Bu tarz bilginin, hem akıl alanının üzerinde olup hem de akıl ile idrak edilmesi bir çelişki değil midir? İbnü'l-Arabî'ye göre "hayır". Çünkü akıl, bu bilgiyi, nazar/ düşünme ile elde etmez, ona bu bilgi verilir. İkincisi, ya zevk ile ya da nakil ile elde edilir. Aklî ilimlerin aksine sırlar ilmi, ibarelere döküldüğü zaman, anlam içinden çıkılmaz derecede karışık ve problemli olur. Bu ifadeler kulağa hoş gelmez. Bu sebeple aklı zayıf ve mutaassıp kimseler faydasız olduğu gerekçesiyle bu ilimlere karşı çıkarlar. Sırlar ilmine

muttali olanlar, bu sebeple sembollere ve şiirlere yönelirler (İbnü'l-Arabî, 1985:I/147).

Görüldüğü üzere, ilmin yelpazesi geniş olduğu için akıl, ilimde bir noktaya kadar tek başına işlem görür. Daha sonraki aşamalarda kalb ona eşlik eder. Kalbin ve aklın birlikteliğiyle elde edilen ilimde rusûh sahibi olununca, akıl bu noktada işlevini bitirir. Kalb tek başına ilim aracı olarak işlev görür. Ancak bu tür ilimler, İbnü'l-Arabî'ye göre yüksek düzeyde ilim olduğu için insanların çoğundan gizlenmelidir. Bu tür bilgiye sahip olanlar, eşyanın künhüne vakıf olanlardır. Bu ilmin insana kazandırdığı derece, sıdıklar ve şehitlerle aynı derecedir. Bu ilim, kurbiyet/yakınlık makamlarına sahip olanlara ait bir ilimdir (Serrâc, 1960:129-145).

İbnü'l-Arabî'ye göre hiss-i müsterek, vehim, hafıza, musavvira/kuvve-i hayâl ve mütehayyile şeklinde sıralanan beş duyu, hayal, fikir, akıl, idrak, haber ve keşfi bilgi edinme yolları olarak görmektedir. Şimdi bu bilgi edinme yollarından keşfin mahiyetini ele alabiliriz.

2.3.1. Rüya

Rüyâ (رؤيا) sözlükte; görmek, düş, uyku hâlinde zihinde beliren hayaller anlamında kullanılmıştır. Tasavvuf ıstılahında rüya, bütün his ve şuur hallerinin tamamen yok olmadığı uyku sırasında, insanların kalblerinde yaratılan ve karar kılınan şeyin tahayyül ve tasavvur yolu ile idrak edilmesinden ibarettir (Kuşeyrî, 1993:466).

İslâm düşünürlerinin çoğunluğuna göre rüya, metafizik bir problem olarak görülmekte ve ruh ile birlikte ele alınmaktadır (Erdoğan, *Keşkül*-11/17). İslâm düşünürlerinin önemle üzerinde durdukları ve hakkında fikir beyan ettikleri rüya, sadık rüyadır. Rüya, mahiyet olarak ruhla alakalı bir durumdur. Duyuları kullanımdan kaldırıp düşünceye yönelen ruh, mücerret akıllar âlemiyle ittisal eder. Mücerret akıllar âlemi, kendisinde bütün varlıkların suretlerinin küllî olarak bulunduğu âlemdir. O âlemlerde bulunan varlıkların şekil ve suretlerinin bir anda ruha yansımaya rüya adı verilmektedir. Bu durumda ruh, duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde, kendisinde izlenimler oluşmaktadır. İşte bu izlenimlere “rüya” ismi verilmektedir.

Sadık rüyanın meydana gelmesi için düşünen ruhun, bedeni idare işi ile uğraşmaması gerekir. Zira bedeni idare etmek için uğraşan düşünen ruh, mücerret âlem ile birleşemez, dolayısı ile ondaki suretleri elde edemez. Ancak, fırsat bulur bulmaz, bütün varlıkların suretlerinin kendisinde küllî olarak bulunduğu mücerret akıllarla birleşerek, onlardaki bu suretleri elde etmeye çalışır. Fakat ruh, küllî olarak değil de cüz'i bir biçimde algıladı-

ğı bu suretlerden, ulaşabileceği kadarını elde eder ve bu suretler de ortak duyumda izlenimde bulunarak müşahade edilir. Kısacası rüya, ruhun mücerret varlıklar âlemine ulaşması sonucu, oradaki suretlerin kendisinde bırakmış olduğu izlenimden ibarettir (Erdoğan, *Keşkül*-11/18).

İslâm düşünürleri rüyayı tamamen ruhun kuvvetleri ile bağlantılı bir durum olarak görmektedirler. Bu sebeple ruhun kuvvetleri bilinmeden rüyayı izah etmek mümkün değildir. Bunun için de İslâm filozofları, önce ruha ait bilgiler vermekte ve daha sonra da rüyayı izah etmeye çalışmaktadırlar. Fakat bu izah tarzlarında, zaman zaman farklı açıklamalara girmekte ve rüyanın kısımları ile ilgili olarak da ihtilaf içerisinde bulunmaktadırlar.

İslâm düşünürlerinin rüyayı algılayışı ile psikoloji ilminin algılayış biçimleri tamamen farklıdır. Çünkü psikoloji rüyayı, İslâm filozoflarının izah ettiği şekilde, bir olgu yerine, doyurulmamış isteklerin bilinç dışı olarak gerçekleşmiş bir yansıması olarak kabul etmektedir. Hâlbuki filozoflar rüyayı (özellikle sadık rüyayı), tamamen gerçek bir olgu olarak görmek ve rüya yoluyla elde edilen bazı bilgileri, doğru bilgi olarak kabul etmektedirler. Ancak, rüya yolu ile elde edilen bilgileri, büyü ve tılsım ile elde edilen bilgilerden özellikle ayrı tutmaktadırlar (Erdoğan, *Keşkül*-11/21).

Rüyalar ve rüya yorumları bugün modern psikolojinin gündeminde yerini almış ve insan psikolojisinin tanımlanmasında yararlanılmıştır. Carl Gustav Jung'un ifadesiyle rüyalar ilahî sesler olarak nitelendirilmiştir (Jung, 1997:34).

Freud ve kurduğu psikoloji ekolü, insan kişiliğinin bilinmeyen yanlarını belirlemede rüya konusundan gereğince istifade etmeye çalışmıştır. Freud ekolü rüyanın refule edilmiş unsurlara delalet ettiğini belirtirken, Jung rüyanın aynı zamanda İlham verici unsurlara da delâlet ettiğini düşünmüş ve rüya konusuna farklı bir açılım kazandırmıştır (Yüksel, 1997:34). Ancak insanın iç halini yansıtmaması bakımından müşşidin, müridinin rüyalarını dinlemesi, buna göre müridini yönlendirmesi hususuyla karşılaştırıldığında modern psikolojinin tasavvufa göre oldukça geri planda kaldığı söylenebilir (Haksever, 2005:250).

Psikologlara göre rüyalar, özleri itibarıyla her zaman hem var hem de yok olan mevcudatın belirsiz yapısına örneklik teşkil eder. Yani rüya hem kişinin yaşadığı şahadet âlemine hem de bu âlemin cevheri olan misal ve emir âleminde mevcut olup gelecekte meydana gelecek olaylara ışık tutup aynalık yapar.

İnsan uyanırken dünyaya ve olaylara onların üstesinden gelme açısından yani zaman ve mekân sınırları içerisinde nesnel bir şekilde yaklaşmaktadır.

Oysa uyku halindeyken dünya öznel bir gözle görülür. Bu sebeple uyku insanın gerçekten özgür olduğu bir andır. Özgür olduğu bu evrede insanın bilinçaltı, rüyalar yoluyla açığa çıkmaktadır. Tasavvuf, uykuda iken açığa çıkan bilinçaltına, tefekkür yoluyla yani insanın uyanırken ulaşmasını hedeflemektedir (Haksever, 2005:256).

Günümüz psikolojisinde, rüya tabirlerinde de sembollerin büyük önemi vardır. Yani, genellikle rüya gören ve zihnen karışık halde bulunan kişinin bütünüyle neler söylediği değil, dile getirdiği bazı semboller tabire esas olan husustur. Sigmund Freud bu konuda şöyle der: “Sembollere anlam vermeyi bildiğimizden ve kendisi kullanmış olduğu halde düş görene değil bize, onu yorumlamak için en ufak çaba göstermeden de önce, düş, bütün açıklığıyla hemen görünebilir, oysa düş gören kendisini bir bilmece karşısında bulmaktadır.” (Freud, 2001:29-30)

Kur’ân-ı Kerim’de rüya konusu daha çok Yûsuf suresinde geçmektedir. Kur’ân’da Mısır kralının gördüğü rüyayı tabir ettirdiğinden (Yusuf, 12/43,100), gayba dair bilgi veren rüyanın ileride doğrulandığından (İsrâ, 17/60), Hz. İbrahim (a.s)’ın gördüğü salih rüya sebebiyle Allah’a verdiği sözünü yerine getirmeye teşebbüs ettiğinden (Saffât, 37/105) bahsedilmektedir.

457

“Rüya Allah’tan, hülm (karışık rüya) şeytandır. İçinizden biri hoşuna gitmeyen bir rüya görürse, sol taraftan sağ tarafa dönsün ve Allah’a sığınsın, o zaman şeytan ve rüya ona zarar veremez.” (Buhârî, Tabir, 3; Müslim, Rüya, 1) diyen Peygamber Efendimiz, bir başka hadis-i şeriflerinde rüyayı üç kısma ayırmaktadır: *“Rüya üçtür. Biri salih rüya olup Allah’tan müjdedir, ikincisi şeytanın verdiği üzüntüdür, üçüncüsü kişinin kendi kendine konuşmasıdır.”* (Buhârî, Tabir, 26; Müslim, Rüya, 6)

Eşref Ali Tânevî, bu hadisler ışığında şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“Seyr ü sulûka koyulan bazı cahil kimselerin çokça rüya gördüklerini müşahade ettik. İyi rüyaları az olduğu zaman bunun, Allah’tan uzaklaşma alameti olduğunu düşünerek kederli ve perişan olurlar. Güzel rüyalar görürler ise sanki istediği şeyi elde etmiş gibi naz ederler. Rüya gördüklerine ise tamamen itimat ederler. Hadiste bu gibi düşüncelerin yanlış olduğu açıkça malumdur. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) kötü rüyaların zararından kurtulmayı da bu hadislerinde öğretmişlerdir. Kısaca rüya, insanların anladığı gibi haddinden fazla önem verilecek bir şey değildir. Asıl önemli olan uyanıklıktır ve uyanıklık hâlinde Allah’ın ondan razı olacağı bir hâlde olup olmadığıdır.” (Tanevî, 1994:299)

Rüyalar temsil ve teşbih yoluyla hakikatlere işaret etmektedir. Bu işaretlerin yüklendiği anlamı bilmek ise, Allah'ın seçtiği kullarına verilen vehbi bir ilim ile mümkündür. Diğer taraftan rüya tabiri birçok hadis derlemesinde “Kitâbu’r-Rü’ya” başlığı (Yıldırım, 2000:297) altında toplanmış olup, nübüvveti sadık rüyalarla başlamış (Buhari, Vahiy, 1) olan Peygamberimiz (s.a.v.)’in uygulamalarıyla sabittir (Aslan, 1997:89). Dolayısıyla tasavvuf-ta rüyaya verilen önem Hz. Peygamber’e dayanmaktadır. Nübüvvetin kırk altı cüzünden biri kabul edilen bizzat Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hem kendisinin gördüğü rüyaları hem de ashabınınkini tabir etmiş ve ettirmiştir.

Hadis-i şerifte “mübeşşirat”tan başka nübüvvetten bir şey kalmadığı belirtilmektedir. Onun ne olduğu sorulunca Hz. Peygamber, “rüya-ı salih” olarak cevap vermiştir (Buhari, Tabiri,5). Mübeşşirat, tebşirden, müjdeden gelmektedir. Hadis müminlerin gönüllerinin rüya ile ilahi müjdeleri ve telkinleri aksettireceğine işaret etmektedir. Yunus suresinin 64. âyetinde geçen dünya hayatına ait müjde de işte bu rüya-yı salihaya yorumlanmıştır.

Hz. Peygamber bir hadislerinde kendisini Hz. İbrahim’in duası; Hz. İsa’nın müjdesi ve annesi Amine’nin rüyasının gerçekleşmesi olduğunu belirtir. O daha doğmadan önce annesi Âmine rüyasında kendisinden çıkan bir nurun Şam saraylarını aydınlattığını görmüştür (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/128;V/262).

Hz. Peygamber’in rüyaları daha çok kendisinden sonra meydana gelecek hadiselerle ilgilidir. Daha çok ümmeti için endişe, uyarı ve tebrişat konusundadır. Hz. Ömer’in birkaç rüyada geçmesi onun faziletini göstermektedir. Rüyaları arasında dinî ahkâma dair bir şey bulunmamaktadır. Bu dinî ahkâmın tamamıyla açık vahiyle bildirildiğini göstermektedir (Bozkurt, *Keşkül*-11/45). Bir rivayette uyku ile uyanıklık arasında iken başucunda konuşan meleklerin sözlerine muttali olduğu rivayet edilir. Onlar Hz. Peygamber’in gözlerinin uyuduğu ancak kalbinin uyanık olduğunu söylüyorlar ve onunla ilgili bir ziyafet (vekira) veren, bunun için davetçi gönderen kimseye benzetirler. Kim davete icabet ederse eve girecek ve o sofradan yiyecek, icabet etmeyen mahrum kalacaktır. Sonra melekler bu benzetmeyi Hz. Peygamber için yorumlarlar. Meseldaki ev cennet, davetçi ise Hz. Peygamber’dir. Hz. Muhammed (s.a.v.)’e itaat eden Allah’a itaat; ona isyan eden Allah’a isyan etmiş olur. O davete icabet eden ve etmeyenlerin farkını ortaya koymak üzere gönderilmiştir (Buhari, İ’tisam, 2).

Hz. Peygamber’in rüyaları hakkındaki rivayetler pek fazla sayılmaz. Bir rüyasından Kur’ân’da da söz edilir. Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması öncesinde rüyasında kendisinin ve ashabının emniyet içinde başlarını tıraş ederek Mekke’ye girdiklerini görmüş, bunu ashabına anlatmıştır. Onlar da

buna çok sevinmişlerdir. Yalnız, Mekke'ye doğru yola çıkıp buraya çok yakın olan Hudeybiye'de yapılan anlaşmayla geri döndüklerinde bu onları çok üzmüştür. Münafıklar bunu fırsat bilerek imalı sözler söylemişlerdir. âyetle bunda bir hikmetin olduğu, fethin müyesser olacağı bildirilmiş ve ardından insanların gruplar halinde gelip Müslüman oldukları Hudeybiye sulhu "yakın fetih" olarak tanımlanarak, *"And olsun ki Allah, resulün rüyasını doğru çıkardı. İnşallah siz başlarınızı tıraş etmiş kısaltmış olarak güven içinde, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah sizin bilmediklerinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi."* (Fetih 48/27) buyrulmuştur.

2.3.2. İlham

Derûnî hayatın ilahî boyuttan gelecek mesajları algılayacak tarzda hazırlanması, ruha açılan kapının her zaman açık kalmasını sağlamaktır. Zira gerçek dindarlık, bu kapıdan giren ilahî etkilerle gelişir ve dindar ancak bu kapıdan çıkarak kendi ötesindeki gerçek dîni tabiatla kucaklaşabilir. Aşkın bir varlıkla bağlantı kurabilen insan, başka hiçbir bağlılıkta bulamayacağı eşsiz bir güven ve emniyet duygusu yaşar. İşte bu duygu, psikolojik yapıyı pek çok tehlikeye karşı korur, sağlıklı ilişkilerin doğmasını sağlar (Bahadır, 2002:41).

459

Müslüman şahsiyetin Allah Teâlâ ile aşkın boyutta temas kurmasına ve doruk deneyimler gerçekleştirmesine İlham demektedir. Lügatte "yutmak", "yutup, yok etmek" anlamına gelen (*l-h-m*) kökünden türeyen İlham kelimesi "kalbe atılan şey" anlamına gelmektedir. İstilahta ise, feyz yoluyla kalbe atılan şey, kalbde hâsıl olan ilim anlamına kullanılmaktadır. (Cürcânî, ts:44). Aklî bilginin aksine İlham, herhangi bir delil ya da tefekkür olmaksızın takva, riyazet ve mücahadeye dayalı olarak kalbde aniden hâsıl olan, sürekli olmayıp bir anda gelip kaybolan ilmi ifade etmek için kullanılan genel bir kavramdır (Çakmaklıoğlu, 2007:206).

İlham, feraset makamının üstündedir. Zira feraset, çaba sonucu olup nadi-ren meydana gelir. İlham ise kişiye hazır bilgi halinde gelmektedir (Herevî, 1989:361). Pozitivist psikolojide süje-obje ikiliği ve süjenin elle tutulur bir katkısı yoktur. Ortada bilen ve bilinen yerine, sadece bilinen fiziksel obje vardır. Tasavvuf, süjeye de önem vermesi hasebiyle bu tarz bir bilgi anlayışından uzaktır. Ancak bilginin sübjektifliği, onun bütün kayıtlardan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Zira Keşf, İlham ve müşahade, ancak Kur'ân ve sünnete uygun olduğunda makbuldür (Haksever, 2005:247).

Genel olarak kalbe gelen İlhamlar; şeytanî telkin, nefsî telkin, melekî telkin ve Rabbanî telkin olmak üzere dört çeşittir. Şeytanın telkinine vesvese,

nefsânî telkine hevâcis, meleklerin kalbe getirdiklerine havâtır, Rabbânî telkine vârid yahut İlham adı verilmektedirler. Bütün bunlar kalbi uyandıranlar tarafından hissedilen ve yaşanan şeylerdir. Şeytani telkinin alâmeti, acelecilik ve asabılık olup ancak zikir ile izale edilebilir. Aslında vesveseler zararsızdır ve peşine düşmedikten sonra onların kalbe gelmesi tehlikeli değildir (Tanevî, 1994:30). Nefsânî hevâcisin alâmeti, çok ısrar etmesidir. Meleki hâtır zikirle gerçekleşip kalbî hoşnutluğa sebebiyet verir. Rabbânî İlham ise tevhitle meydana gelir. Nefsânî hevâcisi küfür ehli olanlar sadece hissederken, Müslümanlar bunları hissetmenin ötesinde aralarında temyiz ve tasfiye yapar, tekâmül ederek birçok şeyleri de duymaya başlarlar. Çünkü Müslüman, İlham ve meleki havâtır yolu ile gayb âlemini idrak etmekte, yine vahiy ve peygamberlik yolu ile vahyedilen, Kur'an ve sünnetin temsil ettiği vahye de mazhar olur. Ancak Hz. Peygamberin dışında, hiçbir kalb masum değildir. Her zaman gerçekle sahte telkinleri ayırt etme gücüne de sahip değildir. Onun içindir ki, Müslüman sadece masum olan nass ile mükelleftir. Bu gerçeği Ebu Süleyman ed-Dârânî (ö.215/830) şöyle dile getirmektedir: “Nice defalar süfiler taifesine mahsus bir nûkte ve hikmet kalbine düşer de Kitap ve sünnetten iki âdil şahit bunun doğruluğuna şahitlik etmedikçe, bunları günlerce kabul etmem.” (Kuşeyrî, 1993:316) İlham, havâtır, vesvese ve hevâcis arasında ayrım yapabilmek için helâl lokma yemek ve verâ' olmak gerekmektedir. Bu çerçevede, boğazından ne geçtiğini bilen kişinin nefsânî telkinleri tanıyacağından bahsedilmiştir (Said Havva, 1986:302-309).

İlham, dinde olmayan bir şeyi dine eden değil, zaten dinde var olan gizli birtakım kemâlâtı ortaya çıkarıcıdır. İctihadın hükümleri izhar etmesi gibi, İlham da birçok insanın anlamaktan aciz olduğu incelikleri ve sırları ortaya çıkarmaktadır. İctihat re'ye, İlhamısa bizzat Allah Teâlâ'ya dayanmaktadır. Dolayısıyla İlhamda, içtihatta bulunmayan bir tür asıllık vardır (İmam-ı Rabbânî, ts.:II/148-149). İmam-ı Rabbânî otuzuncu mektubunda Peygamber Efendimizin ilmini vahiy yoluyla aldığı gibi sâliklerin de ilimlerini İlham yolu ile asıldan aldıklarına dikkat çeker. Seyr u sülûkun nihayetinde sohbet, ilhâmât-ı ulûhiyye ile gerçekleştirilmektedir. Söz konusu durum televizyon vericisinin sinyallerini almak amacıyla, alıcının ortam ve şartlarının oluşturulmasına benzemektedir (Haksever, 2005:248) Vahiy ve İlham arasındaki en önemli fark; vahyin kesin, İlhamın zannî olmasıdır. Çünkü vahiy, melekler aracılığıyla olur. Melekler de masum olup kendilerinde hata ihtimali yoktur. İlham, her ne kadar âlem-i emîrden olan kalb gibi yüce bir makama sahipse de, kalbin, yine de akıl ve nefisle alâkası vardır (İmam-ı Rabbânî, ts.:I/81).

İçtihadı dayalı olan kıyası, şeriatın ana esaslarından birisi olarak kabul eden ve bu esası taklit etmeye memur olduğumuzdan bahseden İmam-ı Rabbânî, keşf ve İlhamı taklit etmemizin emredilmediğini belirtmektedir. Çünkü İlham, başkası için delil sayılmaz. Oysa, içtihadı dayanan hüküm, herkes için delildir. O zaman, müçtehit âlimleri taklit etmek ve dinin temellerini onların görüşlerine uygun olarak öğrenmek gerekir. Buna göre sûfilerin, müçtehit âlimlerin görüşlerine ters olarak söyledikleri ve yaptıkları hususların taklit edilmesi, doğru değildir. Doğru olan, o sûfiler hakkında hüsn-i zan beslemek, bu tür şeyleri, sürçmelerinden saymak, bunları zahir anlamlarına almayarak onlar hakkında ileri geri konuşmamaktır. Bu tür şeylere iman etmek gerekli değildir. Ancak reddetmekten de sakınmak gerekir ki, bunları reddetmek, bu görüşte olan Allah dostlarını reddetmeye götürmesin (İmam-ı Rabbânî, ts.:I/431-432).

Sistemi İlham üzerine oturtan en önemli sûfî İbnü'l-Arabî'dir. Zira *Fütuhat-ı Mekkiyye*'sini İlham ürünü olarak niteleyen İbnü'l-Arabî yazılı ve sözlü tüm irfanını İlhamı dayandırmaktadır. İlahi İlham *Fütuhat*'ın sadece muhtevasını değil, tanzimi de tayin etmektedir. Babların sıralanışındaki zahiri ahenksizliğin sebebi bu İlhamdan kaynaklanmaktadır (Addas, 2003:212) İbnü'l-Arabî ilahi kelâmın kendisine fetâ adını verdiği beşeri bir suret içinde tecelli ettiğinden bahsetmektedir. Ona göre fetâ, nihai tahlilde Allah'ın "mütakellim" sıfatının ya da her bir hakikati ihtiva eden kuşatıcı "kitab"ın bir tecellisidir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre bu fetâ, "imam-ı mübin"dir. İmam-ı mübin tabiri ise "işinde her şeyin sayıldığı" (Yasin, 36/12) ve "hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı" (En'âm, 6/38) kitabı anlatmak için kullanılan Kur'ânî bir ifadedir. İbnü'l-Arabî'nin istilahatında imam-ı mübin, ele alındığı veccheye göre bazen ilahi kalem, bazen kendisinde icmal üzere ilimlerin kalem tarafından yazıldığı "levh-i mahfuz" ve bazen de "insan-ı kâmil" manalarında kullanılmaktadır. İbnü'l-Arabî, âlemde bulunan her şey, hiçbir şey eksik bırakılmaksızın "insan"da mevcut olup sayıldığı için ona her şeyin sayıldığı Kitab'ın bir vasfı olan imam-ı mübin sıfatını verir (Çakmaklıoğlu, 2007:311-312).

İbnü'l-Arabî gibi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de İlhamı mazhar olmayı nimet olarak addetmektedir. "Böyle yaparsan, can kulağı vahiy yeri olur. Vahiy nedir? Bu beş duyudan da bile gizli söylenen söz. Can kulağı ile duymak, can gözü ile görmek; bu bizim bildiğimiz işitmek ve görmek duygularından bambaşkadır. Akıl kulağı da his kulağı da bu vahiy ve İlhamın idrakinden acizdir, yaya kalmıştır." (Mevlânâ, 1998:I/b.1461-2) beyitlerinde Mevlânâ, hakikatleri idrak eden sâlikin can kulağını (gûş-ı cân) İlham alabilecek mahal olarak nitelemektedir. Mevlânâ bu vahiy, histen gizli olan

ve duyu organlarıyla anlaşılamayan söz olarak tanımlar ve vahyi İlhâm anlamıyla ele alır. Ona göre peygamberlere indirilen vahiyler ve velilere nasip olan İlhâmlar, ne zahirî kulakla işitilir ne de zahirî gözle görülür. Dolayısıyla insan, kıyas-ı nefse kalkışmamalı, kendini büyüklere ya da büyüklere kendine benzetmemeye çalışmamalıdır. Mevlânâ'ya göre gûş-ı cân ve gûş-ı çeşm gibi manevî duyular, mahsus benliğimizin hislerinden, beş zahirî ve beş batınî duyulardan farklıdır. İlhâm anlamındaki vahyi almada gûş-ı akl ve gûş-ı his yetersiz ve müflistir. Bu tür İlhâmları almada bunlar, uygun araçlar değildir.

2.3.3. Muhâdâra, Mükâşefe ve Müşâhede

Serrâc'ın ifadesiyle müşâhedenin başlangıcı muhâdara, ortası ise mükâşefedir (Serrâc, 1960:66). Muhadara; محاضرة kişinin Allah'ın isimlerinden feyizlenmek suretiyle huzurunda bulunduğu bilincine varması, tevâtür derecesinde kesin delillerle kalbin itminana ermesi, hakkını aramak için mücadeleye girmesi, padişahın huzurunda bulunanlarla yan yana oturması gibi manalara gelmektedir (İbn Haldun, 1984:118; Cürçânî, ts.:205). Serrâc (ö.378/988); "*Muhakkak bunda kalbi olan için veya hazır bulunup dinleyen için bir öğüt vardır*" (Kaf, 50/37) âyetinin bu kavramla ilişkili oluşuna dikkat çeker.

462

Salık yaptığı zikirler kalbe yerleşip tesirini göstermeye başlayınca muhâdara hâli meydana gelir (Kuşeyrî, 1993:75-76) Muhâdara hâli arttıkça kişinin keşfe mazhar olması sağlanır. Muhâdara hâli kişiyi keşfe hazırladığı kadar yakının husule gelmesine, ilme'l-yakînin elde edilmesine, imanının kavileşmesine, şüphenin izalesine sebep olur. Muhâdara kişinin iradesiyle ulaştığı bir hâl olduğu için kesbîdir. Ama mükâşefe boyutuna yaklaştıkça kesbîlikten vehbîliğe doğru bir kayış gösterir (Göztepe, 2006:108)

İrade ile lütuf arasında olan mükâşefe hâli kimi zaman muhâdara hâline dönüşebilmektedir. Müşâhedenin muhâdara hâline kaymasıyla keşfi hâller aralanmaya ve perdeler kapanmaya başlarken muhâdaranın mükâşefeye dönüşmesiyle perdelerin tamamen sıyrıldığı görülür. Bu çerçevede kimi zaman muhâdaranın mükâşefeyle kimi zaman da mükâşefenin müşâhede ile yakın irtibatı bulunmaktadır (İbn kayyim, 1993:178-184; Göztepe, 2006:109). Dolayısıyla tasavvufî hâller birbirini takip eden manevî kazanımlardır. Muhâdara, mükâşefe, müşâhede, vücûd ve humûd hâllerinden her biri sırasıyla bir diğerine hazırlık mesabesindedir.

Arapça, ortaya çıkarmak, bir şeyi örten perdeyi kaldırarak meydana çıkarmak, keşfetmek, sırlarını birbirine açmak gibi anlamlara gelen "Mükâşefe"

kavramı ise tasavvufta velîlerin kalblerindeki gaybî işlerin ortaya çıkması, bir hususun keşif yoluyla bilinmesi gibi manalar içermektedir. İbnü'l-Arabî, mükâşefenin konusu, manalar, yani gözle görünmeyen şeyler iken; müşâhedeninki gözle görünen şeylerdir, der. Akıl ve duyu organlarıyla elde edilemeyen bilgiler, nuhâdara, mükâşefe ve müşâhede boyutlarında keşf yoluyla bilinir. Sûfinin ilmi, satırlarda değil, sadırlarda yazılıdır. Mekteplerde gerçekleşen talimle değil yaşayarak öğrenilir. Avâmın anlamasına kapalı olduğu için kitaplarda yazılmaz. Yanlış anlaşılacağı ve okuyanı anlamadığı için inkara götüreceği için erbabının dışındakilere bahsedilmez. Mükâşefe makamı, müzakereden sonra gelir. Elde etmek için, yorucu mücahedelere ihtiyaç vardır. Riyazet ve mücâhede sonucunda sâlik mükâşefeye erer, gayb âleminde ve ulûhiyete ait mahrem ve sırrı bilgileri, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, ayan beyan görüyormuşçasına idrak etmeye başlar. Dolayısıyla mükâşefe hâli kalb gözünün açılması ve gayb âleminin görülmesi olarak da tarif edilmektedir (Kelâbâzî, 1992:180; Kuşeyrî, 1993:75; Hucvîrî, 1982:523-524) Mükâşefenin elde edilmesi için takva, mücâhede ve murakabenin şiar edinilmesi gerekmektedir. Çünkü mükâşefe hâli zahirini düzeltip batınını kontrol eden kişilerde zuhur eder. Mükâşefenin gerçekleşip hicapların giderilmesi için terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hest, terk-i terk bilincine ermesi, nefsinin dünyevî şeylerden temizlemesi, kendi hâlini görmekten kaçınması gerekmektedir (Gürer, 1999:278).

Câhidî Ahmet Efendi, ibadet ve rizâyetler sonucu mükâşefe makamını elde eden sâlikin yakîn nûrlarına erip Hakk'a kurbiyete nasıl vasil olacağını şu şekilde dile getirmektedir:

Kıl hidâyet ta sırat-ı müstakîm üzre duram

Açılıp kalbin kapısı hasıl ola hem merâm

Keşf-i gayb et kıl tecelli yakîn envarla görem

Yar-ı bâkîdir murâdım ver visalin bâkî yar (Câhidî, Dîvân, vr. 6^a)

İlahi lutuf sonucu gerçekleşen mükâşefe hâli ile Hak dostlarının gözleri önündeki perde kaldırılır, akıllara durgunluk veren, âdetleri hiçe sayan, merasimi gideren bir açılım sağlanır (Gürer, 1999:278). Mükâşefe sonucu kimileri muradına nail olurken, kimileri başkalarının hâllerine muttali olmaya başlar, kimilerine Hakk'ın halkı yaratmasındaki hikmeti beyan edilir ve kimilerine de velâyet mertebesi nasip edilir (Sülemî, 1981:131). Celâlî ve cemâlî mükâşefe hâlinde bahsedilen Kuşeyrî, celâl yönünden gerçekleşen mükâşefenin kişiyi aşırı korku olan dehşet hâline götürdüğünü, cemâlden kaynaklanan mükâşefe hâlinin ise aşırı susuzluğa yol açtığını söyler (Göztepe, 2006:113).

Câhidî Ahmet Efendi, mükâşefeyi üç mertebede incelemektedir. Birinci mertebe; zahir ilimlerden dolayı sâlikte bazı perdeler meydana gelmiştir ki önce bu perdelerin kaldırılması gerekmektedir. Bu mertebede keşif az ve kesik kesik olur, bölünme ve parçalanmalar meydana gelir. İkinci mertebe; sâlikin daha fazla keşfe nail olmasıdır. Ancak, keşif sırasında kendi halini görürse hicaba ve gaflete düşmemesi gerekir. Aksi taktirde sırrı kesilir. Üçüncü mertebede; temekkûn sahiplerinin keşfidir. Sâlik, bu mertebede çok bilgilere sahip olur ve o artık kendini aşmıştır. Buna “aynî keşif” denir (Câhidî, *Kitâbü'n-Nasîha*, vr. 123^b-124^a)

Lügatte; bir mecliste hazır olmak, idrak etmek, kesin olarak haber vermek, muttali olmak, bilmek, yemin etmek, şahitlik etmek, şahit olmak, gözüyle görmek, temâşa etmek, kendine gelmek, galebe ve gaybet hâlerinden çıkmak, kendini, eşyayı ve çevreyi tanımak, seyretmek, perdenin kalkması, duymak, anlamlarına gelen müşâhede hâli (Kâşânî, 1992:347; Cürçânî, ts.:215)), tasavvufta şuhûd ve huzûr kavramı ile yakın anlamda kullanılmaktadır. Tasavvufi ıstılah olarak müşâhede, seyr ü sulûk esnasında sâlikin gözü önünden eşyanın hakikatini gizleyen perdenin kalkması, eşyayı Hakk'ın birliğine delil olarak görmesi, basiretle gaybı görmesi, kalb gözü ile gizliliklere nüfuz etmesi, sırrının yakınlık menzillerine yaklaşması, muamelatta huzur bulması ve eşyada Hakk'ı müşâhede etmesi manasına gelmektedir. (Sülemî, 1981:32; Kuşeyrî, 1993:75). Marifet kapsamında değerlendirilen mükâşefe hâlinde sıfatların dostluğu söz konusu olup akıllara durgunluk veren, âdetleri yurtan ef'âl-i ilahî üzerindeki perdenin kaldırılması sözkonusuyken, müşâhede halinde ayn ve zâtın dostluğu kulun tecellileri seyretmesi vardır. Bu nedenle tasavvufta müşâhede, mükâşefeden daha üstün görülmektedir (Herevî, 1989:513; Gürer, 1999:278) Zira mükâşefe hâlini yaşayan sâlikte sıfatların tecellisi sözkonusu olduğu için o, bast ve üns hâllerini tadar. Bundan dolayı ilmi, onu, Hakk'a yaklaştırır. Müşâhede hâlini yaşayan sâlik ise zâtı ile birlikte Hakk'ın varlık denizine atılmıştır. Bu hâlet-i ruhiye içerisindeki sûfinin marifeti, onu Hak'ta mahveder. Mükâşefe hali yolun ortasında ve sonlarına yaklaşmış sâliklerde görülürken; müşâhede hâli seyr ü sulûkûn nihayetinde bulunan kâmillerde görülür. Müşâhede hâli bir noktada mürşidlik yapmaya liyakat kazanmış kişilerde görülür. Müşâhede hâli, fakr, hürriyet, muhabbet ve marifet makamları gibi yüce makamlarda bulunan kâmillerin hâlidir (Göztepe, 2006:111-112).

Müşâhede, mücâhedenin bir sonucudur. Kişinin seyr ü sulûkta başarılı olup müşâhedeye ulaşması nefis tezkiyesine bağlıdır. Müşâhedenin vukuu sâlikin ilahi hukuka gösterdiği saygı oranı ve imandan ulaşmış olduğu derece kadardır. Mücâhede ile nefisler ölürken, müşâhede ile kalbler dirilir. Mücâhede ‘arınma’yı öngörürken müşâhede ‘aydınlanma’yı ifade eder. Bu

evrelerin ilkinde sûfi, günahlardan ve kötü düşüncelerden uzak kalmak ve birtakım spirüel egzersizler yapmak yoluyla kalbini tasfiye ve nefsini teziye etmeye çalışır. Bu manevî temizlenme, sonraki aydınlanma evresi için bir anlamda hazırlık sürecidir. Çünkü sûfinin kalbi, ancak bu süreç sonrasında kendisine gelecek ilâhî bilgileri alabilecektir. Ayna sembolü nokta-i nazarından bakacak olursak, bireysel ve tarihsel zühû evresi kalb aynasının parlatılıp cilâlanmasına aydınlanma ve tasavvuf evresi ise cilalanmış aynanın kendisine gelen marifet ışıklarını almasına tekabül etmektedir (Uluç, 2007:110) Görünmeyen hâllerin kalb tarafından bilinmesi anlamına gelen müşâhede, kimsenin göremediğini görmektir. Müşâhede kendinden habersiz olmak, kendinin yok olmasıyla varlığı ve Allah'ın sıfatıyla görmektir. Latif bir hal olan müşâhede ruhları ve gönülleri Allah'ın cemali ile sevinçli ve âbâd eder (Erzurumî, 1978:II/20) Buna göre sâlik, Allah'tan fanî oluncaya kadar tecelli eserlerine sabretmesi, keşf ve müşâhedeği gizlemesi, zikir ve teveccüh gibi hazırlık faaliyetlerinde bulunması ve mürakabe gibi yoğunlaşma işlevine bürünmelidir.

Müşâhede hâli ile fenâ hâli arasında bir ilişki kuran Cüneyd-i Bağdadi (ö.298/910), "*Müşâhede, kendini kaybederek Hakk'ı bulmaktır*" (Kuşeyrî, 1993:75) tespitinde bulunur. Hakk'ın müşâhede edilmesi anında fenâ hâlinin hasıl olacağını düşünen Ebû Abbas es-Seyyârî de bu fenâ hâlinin müşâhede ehlinde herhangi bir lezzet ve hazzı bırakmadığından bahseder (Sülemî, 1986:444). Zira Allah, kulunun kalbine varlığıyla tecelli ettiği zaman, o kişi, Allah'ın sıfatlarının da etkisiyle kendi sıfatlarını fark edemez bir hâle gelir (Göztepe, 2006:110). "*Kulda beşeri özelliklerden bir canlılık kaldığı müddetçe, müşâhede sahih olmaz*" (Kuşeyrî, 1993:76) diyen Ebû'l-Hüseyin en-Nurî (ö.295/907) ise sâlikteki beşeri varlık belirtilerinin tam bir müşâhedeğe ulaşmasına engel teşkil ettiğini belirtmektedir. Beşerî varlığını nefyedip kendi hiçliğini müşâhede eden sâlik, fenâ ve bekâdan sonra müşâhedeğe ulaşmaktadır. Bu esnada birey, kendi varlığından hayrete düşer ve şühûda ulaşır. Kur'ân-ı Kerim'de geçen "*kesin inanacaklar için yerde nice ibretler vardır*" (ez-Zâriyât, 51/19) âyetinin devamındaki "*Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?*" (ez-Zâriyât, 51/20) âyeti de bu konuma işaret etmektedir. Bu durumdaki kişi, kendisinde potansiyel olarak bulunan bazı kabiliyetleri keşfetmiş, varlığın sırtına ermiştir. Hakikati başka yerlerde ararken hakikatin bir parçası olduğunun farkına varmıştır (Haksever, 2005:241). Fenâ hâli sonucu sâlikin Hakk'a kurbiyet kesbedip O'na vâsıl olmasıyla beliren müşâhede hâli, aynı zamanda sır makamı, muhâdese/konuşma ve İlham hâlidir. Bu halde kişi ne bir şey isteyebilir, ne de bir şey isteyecek dili olur. Bilakis orada sadece sükût ve müşâhede vardır (Gürer, 1999:278).

İbnü'l-Arabî'ye göre ibadetlerin herbiri birer kurbîyet makamıdır. Ancak her birinden hâsıl olan marifetler farklı olduğu için İbnü'l-Arabî, ibadetleri husule gelen marifet düzeylerine göre kategorize etmektedir. Buna göre namaz, kulun Rabbine yönelik münacatıdır. Münacat olması nedeniyle namaz kılan kişide anlayış/idrak düzeyi gelişmeye başlar. Namazla elde edilen mükâşefe ilahi hakikatlerin manalarını idrak etmeyi sağlar. Oruç ibadeti ise kişide müşâhede-yi husule getirir. Müşâhede tecrübî bir ru'yettir. Müşâhede kesif olanı latif hale dönüştürür. Zâta ve müsemmaya taalluk etmesinden dolayı müşâhede daha isabetli ilim olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî "mükâşefe, müşâhededeki daha tamdır", der. Buna göre namaz marifetin mükâşefe boyutunu, oruç ise müşâhede boyutunu temsil eder (Özköse, *Somuncubaba Dergisi*-130/45-47).

Celâl ve Cemâl tecellisinin sonucu olmak üzere müşâhede iki şekilde gerçekleşir. Celâl sıfatlarının müşâhedesinde kalbe, korku, sıkıntı, endişe ve darlık gelir. Kalbin bu hâli bazen bedene de yansır. Namaz kılarken Hz. Peygamber'in göğsünden, tencerenin kaynama sesine benzeyen bir sesin geldiği rivayet edilir ki, bu onun Allah Teâlâ'nın celâl sıfatlarını müşâhadesi ve azametinin mükâşefesi neticesinde duyduğu korkunun şiddetinden kaynaklanan bir sestir. Aynı hâl, Hz. İbrahim ve Ömer (r.a.)'tan da rivayet edilmiştir. Cemâl sıfatlarının müşâhedesinde ise kalbin envâr, sürür, lütuf, tatlı sözler ve güzel konuşmalar ile dolması ve insana büyük bağışların, yüce menzillerin ve kurbîyet makamı müjdelerinin verilmesidir. Ondan ötesinde bu makama ulaşanların işleri Allah'a kalmış ve kalem kurumuştur. Geçmişte kendilerine takdir edilen nasipleri, Allah'tan bir rahmet ve fazilet olarak, ecel gelinceye onlara ihsan edilir. Bunlarla Allah Teâlâ onların kalblerini tedavi edip rahatlatır, sevince kavuşturur. Hz. Peygamber'in zaman zaman "Kalk, ey Bilâl! Namaz ile bizi rahatlat" demesi, bahsedilen hususları müşâhede etmek istemesi sebebiyledir. Bu sebeple de "göz aydınlığım namazda kılındı" buyurmuştur (Gürer, 1999:278-279). Celâl müşâhedesinde ayne'l-yakîn, Cemâl müşâhedesinde ise hakka'l-yakîndir (Göztepe, 2006:113). Meydana getirdiği şuursuzluk hali nedeniyle celal müşâhedesinde, her ne kadar cemâl müşâhedesinden daha yüce olsa da marifet ve müşâhede açısından daha az mükemmeldir. Çünkü cemal müşâhedesinde, salikin şuurunu ortadan kaldırmaz. Allah'ın (c.c.) mutlak celalinde bize değil kendisine dönen bir mana vardır. Bu sebeple mutlak celal mertebesinin müşâhede edilip tanınmasına imkân yokken, cemal mertebesi hakkında marifete ulaşmak mümkündür. Bu sebeple mutlak celal mertebesi hakkında kulun bir şeyden bahsetmesi mümkün değildir (Çakmaklıoğlu, 2007:221). Çoğu sûfi muhtelif hâller, müşâhedeler ve tenezzülât esnasında kulda hâsıl olan ünsiyeti cemal müşâhedesine, heybeti de celal müşâhedesine atfederler. Celal mertebe-

sinde bize yönelik herhangi bir marifetin husulü söz konusu olmadığı için heybet ya da üns şeklinde ifade edilen haller, mutlak celali değil, cemalin iki farklı mertebesinde celal'ül-cemal ile alakası vardır. Dolayısıyla kendisinden bahsedilen ancak bu celalü'l-cemal makamıdır, mutlak celalden bahsedilemez. Bu mertebeden bahseden kimse, ancak kendi nefsinde hâsıl olan şeyden bahsediyordur; zira bu mertebeyi hiçbir sıfat kayıtlıdır ve hiçbir hususi isim de O'nun hakikatine delalet edemez, çünkü O, Aziz Subhan'dır. Celal mertebesi, Allah (c.c.)'ın mutlak manada bizden izzetini ifade ederken, cemal mertebesi ise bize doğru zuhur edip aşikâr oluşunu ifade eder. Kısacası, celal'ül-cemal'den bahsetmek mümkünken, mutlak celalin müşâhede ve marifetine hiçbir mahlûkatın takati yetmez. Hak Teâlâ bu mertebede tektir. Bu mertebeyi kendisinden başkası göremez. Celal üzere asla tecelli etmez, ancak celal'ül-cemal üzere tecelli eder (Çakmaklıoğlu, 2007:222).

Eşyanın iç yüzünü ve hakikatini kavramayı ifade edecek tarzda geniş bir anlamda kullanılan müşâhede üç anlam boyutunu içermektedir. İlki mahlûkatın Allah'ta müşâhede edilmesi; ikincisi, Allah'ın mahlûkatta müşâhede edilmesi, üçüncüsü ise mahlûkat söz konusu olmaksızın Allah'ın müşâhede edilmesidir. Bu da herhangi bir şüphenin söz konusu olmadığı hakikatü'l-yakin mertebesidir. Mahlûkatın Allah'ta müşâhede edilmesi, yani eşyanın tevhit delilleri üzere görülmesinden kasıt, her bir varlıktaki "ehdidiyet" in Hakk'ın "ayn"ına değil ehddiyetine delil olduğunu görmektir. Hakk'ın eşyada müşâhede ise herhangi bir şüphe olmaksızın hakikatü'l-yakin üzere Allah'ın müşâhede edilmesidir. Bu müşâhede, farklı suretlere temessül ya da farklı tecelliler mertebesinde olmadığı zaman vuku bulur (Çakmaklıoğlu, 2007:220). Bu noktada İbnü'l-Arabî, müşâhede ile ru'yet arasında esaslı bir ayrım yapar. Ona göre müşâhede Hakk'ın nefiste hâsıl olan bir delil üzere tanınmasıyken, ru'yet, böyle bir delil üzere değil, Hakk'ın doğrudan görülmesini ifade eder. Bu sebeple ru'yete takat getirilemezken, müşâhede kulun takati dahilindedir. Çünkü müşâhede kul kendi nefsindeki bir delil üzere Hakk'ı müşâhede eder. Hak başka suretle tecelli ettiğinde de onu inkâr eder. Dolayısıyla müşâhede kul, Hakk'ın bizatihi kendisini değil, O'nu belirli bir şeye hasretmiş olarak nefsinde bulduğu delili ikrar eder. Bu sebeple ru'yet, müşâhede göre daha tamdır, fakat ru'yete mahlûkatın takati yetmez. Hak apaçık bir nur iken kâinat zulmettir; gece ile gündüzün birleşmediği gibi nur ile zulmet birleşmez. Bunlardan her biri, bir diğerini kaplayıp örttüğü zaman kendi nefsinin izhar eder. Nur, zulmeti örterek kendini izhar eder, gündüz de geceyi. Bu sebeple her kim mahlûkatı müşâhede ederse Hakk'ı göremez, Hakk'ı müşâhede ettiğinde de mahlûkatı müşâhede edemez. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre Hak ve

halk birlikte asla müşâhede edilemez; ya eşya Hak'ta ya da Hak eşyada müşâhede edilir (Çakmaklıoğlu, 2007:220).

2.4. Varlık Meselesi

Ahmet Ögke

M. XIII. yüzyıla kadar Kur'ân, sünnet ve büyük sûfilerin sözleri etrafında şekillenen tasavvufî düşünce, artık bu çağdan itibaren yavaş yavaş bazı felsefî kavramlarla da açıklanmaya başlamıştır. Özellikle vahdet-i vücûd eksenli varlık, Allah ve insanın hakikati gibi konular, bu asırla birlikte tartışma düzlemindeki ağırlığını hissettirmeye başlamıştır. Bu dönemde yazılan İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'u, Sadreddîn-i Konevî'nin *Fukûk*'u, Fahreddîn-i İrâkî'nin *Leme'ât*'ı ve İbnü'l-Fârız'ın *Dîvân*'ı, tefekkür tarafı ağır basan, tasavvuf düşüncesini zengin kavramlarla açıklayan eserler olarak öne çıkmıştır.

Vahdet-i vücûd düşüncesi pek çok tarîkatin fikrî yapısına etki etmiş, *Fusûsu'l-Hikem*'in tercüme ve şerhleri yüksek irfan mekteplerinde yaygın bir şekilde okutulmuştur.

Esâsında vahdet-i vücûd düşüncesine temel oluşturacak görüşler, Hz. Ali'den (k.v.) başlamak üzere Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Sühreverdî-i Maktûl ve Gazâlî gibi ilk zâhidlerden ve erken dönem sûfilerinden itibaren dillendirilmeye başlanmıştı. Hatta Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'den önce de adı konmamış bir vahdet-i vücûd düşüncesinin varlığından söz edilebilir. Esasen bu görüşü sistemleştirdiği kabul edilen İbnü'l-Arabî de "vahdet-i vücûd" terimini kendisi telaffuz etmiş değildir; ama o, gerçekten de bu düşüncenin en mükemmel şeklini almasını sağlayan sûfî düşünürdür.

Sünnî tasavvufun sistemleşmesinde zirve şahsiyetlerden biri olan İmam Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de marifet konusunda söyledikleri, onun vahdet-i vücûd görüşüne ne denli öncülük ettiğinin açık bir göstergesidir: "*Varlık dünyasında Allah'tan ve O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur. Bütün kâinat, onun fiilleridir.*"

Yine Gazâlî, *Mışkâtü'l-envâr* adlı eserinde şunları söyler:

"Ârifler, mecaz çukurundan (dünyevî bağlardan) hakikat göğüne yükselerek manevî miraçlarını tamamladıktan sonra, varlık dünyasında Allah'tan başka bir şeyin olmadığını müşâhede gözüyle görmüşlerdir. Çünkü Yüce Allah: 'O'nun vechinden; zât ve varlığından başka her şey helâk olucudur' (Kasas, 28/88) buyurmaktadır. Âyetteki 'helâk oluculuk' özelliği süreklilik/devamlılık ifade eder, belli bir zaman dilimiyle sınırlı değildir. Dolayısıyla bu âyetin anlamından, Allah için ebedî varoluş, diğer varlıklar için ebedî bir yokluk ortaya çıkmaktadır."

Kısaca söylemek gerekirse vahdet-i vücûd, Kur'ân ve sünnet merkezli bir kültür ve irfânın, zaman içinde gelişip şekillendirdiği ve nihayet İbnü'l-Arabî ile zirveye ulaştığı, ondan sonra da günümüze kadar savunucularının süregeldiği tevhid eksensli bir tefekkür sistemidir.

2.4.1. Vahdet-i Vücûd

Kısaca “bir/tek bilmek, Allah’tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuru-
runa ermek” demek olan vahdet-i vücûd (Varlığın Birliği), “*Sadece Allah vardır; O’nun dışında bir varlık yoktur*” esasına dayanan bir tevhid anlayışıdır. Bu anlayışa sahip olan kişi; gerçek varlığın bir tane olduğunu, bunun da Hakk’ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O’nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin hakiki bir varlığının olmadığını bilir. Ancak o, bu bilgiye nazar/istidlâl/akıl yürütme/felsefe yoluyla değil de manevî tecrübe/müşâhede yoluyla/yaşayarak ulaşır.

İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkta görülen çokluk ve çeşitlilik (kesret), dış du-yulanımızın meydana getirdiği zâhiri bir olgudur. Allah, vücûd-ı sırf veya vücûd-ı mahz denilen mutlak varlıktır. O’nun varlığının bir illet ve sebebi, başlangıcı ve sonu, varlığını sürdürübilmesi için ihtiyaç duyduğu herhangi bir şey yoktur. O’nun zâtının mâhiyetini ve hakikatini bilip kavramak mümkün değildir.

469

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, varlığın meydana gelişini şöyle açıklar:

“Allah ezelde vardı ve O’nunla beraber hiçbir şey yoktu. Kendi dışındaki bütün varlıkları O, kendi isimlerini ve sıfatlarını göstermek / açığa çıkarmak / bilkuvveden bilfiile dönüştürmek için yarattı. Allah, bizi ve bütün varlıklar dünyasını belirli şekillerde yaratacağını ezeli ilmiyle biliyordu. Eğer bilinip tanınmak istemeseydi, bunu arzulamasa, başka varlıkları yaratmazdı. Ezelde kendisinden başka varlık olmadığı için, âlemin / evrenin bu yaratılış şeklini başka bir yerden almış olması da mümkün değildir. Bizi ve âlemi ezeli bilgisiyile böyle bildiğine göre, bütün varlıklar dünyası O’nun ilminde bilkuvve (potansiyel olarak) vardı. Allah’ın âleme ait bu bilgisi, kendi kademine bağlı olarak kadimdir. Zira bilmek (bilgi/ilim), onun sıfatıdır. O’nun sıfatları ise ezelidir. Allah’ın bizi yaratacağını onuradan bilmiş olduğunu söylemek, O’nun ilim sıfatına bir eksiklik izâfe etmek olur ki bu muhaldir.”

Vahdet-i vücûd anlayışına göre, kendi zâtıyla kâim olan Vâcibü'l-Vücûd, vücûdun mertebelerinde (merâtib-i vücûd) çeşitli suretlerde (ilmî ve kevnî/ bilmeye ve oluşa ait suretler) taayyün eder (ortaya çıkar/görünür). Hariçte gördüğümüz her şey, o Vücûd’un tecellileridir. O Vücûd’dan meydana gelen her şey O’ndandır; fakat her şey O değildir. Mukayyed (başka varlık-

lara bağımlı) olan bütün varlıkların o Vücûd'la -her yönüyle- ne benzerlik (teşbîh), ne ayniyet (aynı olma) ve ne de cüz'iyet (parçası olma) bakımından, asla alâkası yoktur. Mutlak Vücûd, akıl ve hislerimizle bilinip kavranamaz. Allâhu Teâlâ suret ve şekilden münezzehtir. O, suret ve şekillerle tecelli eden Zât ve Hakikat'tır; suret ve şekil değildir. Kâinâtın izâfî vücûdu, Hakk'a nisbetle, O'nun bir aynası durumundadır. O, Zât'ı bakımından değil; fakat fiil ve sıfatları yönünden bütün kevnî (soyut – somut) suretlerde, kendinde değişme ve başkalaşma olmaksızın tecelli ve tezâhür eder. Âlem Hakk'ın zâhiri ve Hak Teâlâ da âlemin bâtınıdır. Çoğalma, bu Mutlak Vücûd'un taayyününde olur; kendisi bunların hepsinden münezzehtir.

Buraya kadar kısaca anlatmaya çalıştığımız Vücûd ile mevcûd arasında fark vardır: Mevcûd, kendi üzerinde vücûd vâki olan şey demektir. Mâsivâ veya mevcûdât dediğimiz bu varlıklar sayılabilir, çok ve çeşitlidir. Âlemin vücûdunu Mutlak Vücûd'dan ayrı müstakil bir varlık kabul etmek, Hakk'ın Vücûd'unu sınırlandırmak/tahdîd etmek olur. Hakk'ın Vücûd'uyla halkın/mevcûdun vücûdu arasındaki fark, mutlak ve mukayyedden ibarettir. Bu da göreceli/îtibârîdir. Zira hiçbir mukayyed yoktur ki kendisinde mutlak olmasın; mukayyed ancak mutlak ile mevcûd olur.

2.4.2. Varlık Mertebeleri (Merâtib-i Vücûd)

Vahdet-i Vücûd düşüncesine göre, asıl itibariyle “Vücûd” birdir. Ancak Vücûd'un tecellileri/tezâhürleri/görünümleri pekçoktur. Bu tecelliler, mertebelerdir ve bu mertebeler ana hatlarıyla 4, 5 veya 7... gibi gruplarda sınıflandırılabilirler. Vücûd'un her bir mertebesine bâtın, zâhir ve sâfî olan da Hakk'ın vücûdudur. Vücûd sâhibi olup var olabilmek için Vücûd mertebelerinin (merâtib-i vücûd) herhangi bir yerinde bir mevki ya da daha doğru bir ifadeyle bir tezâhür sâhibi olmak gerekmektedir. Mutlak Vücûd'un hakikatini idrak etmek mümkün değildir; ancak taayyün ederek izâfî vücûd mertebelerine tenezzül etmesiyle birlikte o oranda idrak olunabilirlik sahasına girer.

Şimdi, 7'li tasnîfe göre varlık mertebelerini izah etmeye çalışalım:

a. Lâ-Taayyün/Zât-ı Sırf/Vücûd-i Mutlak/Ahadiyyet

Vücûd-i Mutlak, varlığı kendi zâtından ve kendi zâtı ile olandır. Bu mertebeye, sırf zât mertebesidir. Vücûd, her türlü sıfat ve vasıf bağından ve bütün kayıtlardan uzaktır (münezzehe). Bu mertebeye, Allâhu Teâlâ'nın künhü ve hakikatidir; bunun üstünde bir mertebeye yoktur. Her türlü zuhur, fiil, tecelli ve taayyünden (ortaya çıkma) münezzehe, mukaddes ve berî olduğu için Lâ-taayyün (ortaya çıkmama) mertebesi adı verilmiştir. Ahadiyyet, Mutlak Vücûd'un, kendisi için, kendisinde ve kendisiyle olan tecellilerinden ilkidir.

Bu Vücûd kavramını akıl, anlama gücü, idrak, duyular ve kıyas yoluyla anlayıp kavrayabilmek mümkün değildir. Hâdis (sonradan olma/mevcûd/var edilen) varlıklar bu mertebeyi kavrayamadıkları gibi, kulun fikirle (düşünerek/tefekkürle) bu mertebeye vâkıf olması da imkânsızdır.

Bu mertebede Vücûd, tecelliden münezzehtir. Herhangi bir sınır ve yön de kabul etmez. Zira Vücûd'un birliği, sayıdan olan (ikisi, üçü bulunan) bir birlik değildir. O bir Muhîr-i nâ-mütenâhîdir (sonsuz/sınırsız kuşatıcı). Kendisinin bir başlangıcı (başlangıç zamanı ve noktası) ve doğuş kaynağı yoktur; tam tersine O, bütün varlıkların (mevcûdât) mebd'e ve menşe'idir (ilk kaynağı).

Burada Adem (Yokluk) ve İzâfî Vücûd kavramlarına kısaca değinmemiz gerekmektedir:

Adem (Yokluk) : Her şeyi ihâta eden/kapsayıp kuşatan Mutlak olan Sonsuz Vücûd'a karşılık olan bir adem yoktur. Zira ademin gerçekleşebileceği bir alan yoktur. Çünkü Sonsuz Vücûd'un dışında hiçbir şey (adem/yokluk bile) yoktur. Bu sebeple Vücûd hak, adem ise bâtıldır. Yani Adem-i Mutlak (Hakiki Yokluk) diye bir şey mevcut değildir. Ancak şehâdet âlemindeki varlıklara oranla/nazaran Adem-i İzâfî (Mukayyed/sınırlı/itibârî Yokluk) vardır, denilebilir. Zira şehâdet âleminde henüz varlık kazanmamış bir şey, önceki taayyün (ortaya çıkış) ve tenezzül (inme/iniş) mertebelerinde mevcuttur.

Vücûd-i İzâfî: Mutlak Vücûd olan Hakk Teâlâ'nın varlığına oranla/nazaran öbür varlıkların vücûdu, vücûd-i izâfîdir, denilebilir. Ancak bu, Hakk'ın Vücûd'una karşılık olarak ve o vücudda çok cüz'î biçimde bile olsa, O'na ortak olmak mânâsına değil; Vücûd-i Mutlak olan Hak'tan kaynaklandığı içindir. Yani şehâdet âleminin (bu izâfî vücûdun), Hakiki ve Mutlak Vücûd karşısında başlı başına/müstakil bir varlığı yoktur. Eğer olsaydı, bu iki varlık arasında bir sınır olması gerekir di ki; bu durum Hakk'ın Vücûd'unu sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Öyleyse bu İzâfî Vücûd, Hakiki Vücûd'un isim ve sıfatlarının sayısız aşamalarından geçerek ortaya çıkmış bir tenezzülüdür. Bunlar hayâlî suretler ve izâfî ve gölge varlıklardan ibarettir. Ancak bu hayâlî ve gölge varlıklar, Hakiki Vücûd'a delil ve işaretlerdir.

b. Vahdet/Taayyün-i Evvel/Hakikat-i Muhammediyye

Bu mertebe, Zât'ın Ulûhiyyet mertebesine tenezzülüdür. Bu tenezzül, Zât'ın zuhûra meylinin bir sonucudur. Bu mertebede Vücûd, kendisinin isim ve sıfatlarını toplu olarak bilir. Sıfat bu mertebede kendisinin aynı olduğundan, bu ilim, kendi Zât'ından olan ilminden ibarettir. Vücûd bütün isim, sıfat, müsemmâ ve mevsûf ile sıfatlanmış olduğundan, İsm-i Câmî' olan Allah ismiyle adlandırılır. Bu mertebe, Lâ-taayyünün, taayyün sure-

tiyle ortaya çıktığı ilk tenezzül mertebesidir ki; bu tenezzül de Allah'ın meşîet (dileme) sıfatı olmayıp, O'nun Zât'ının bir gereğidir. Ceberût âlemi de denilen bu mertebede eşyânın hakikati bilkuve (potansiyel olarak) mevcuttur. İlk tecelli, Muhammedî Hakikat'in Zât mertebesinden zuhûra meyl ile tenezzül ettiği Ceberût âlemidir.

c. Vâhidiyyet/İkinci Taayyün/Hakikat-i İnsânîyye/A'yân-ı Sâbite

Zât, bu mertebede isim ve sıfatlarının gereği olan bütün küllî ve cüz'î mânâların suretlerini birbirinden ayrılmış olarak bilir. Kevnî (oluşa/kâinata ait) suretlerin hakikatlerinden ibaret olan bu ilmî suretler, gerek kendi varlıklarının gerekse diğer varlıkların suretlerinin asla şuurunda değildirler. A'yân-ı Sâbite adı da verilen bu ilmî suretler, kesret (çokluk) âlemindeki varlıkların icad edilmesine illet, yani sebep olurlar. Bu ilmî suretlerin varlıklarının sebep ve illeti ise, bütün sıfat ve isimleri câmi' olan (bünyesinde/varlığında barındıran) Allah'tır.

İmkân âleminde hâdis olacak olan bütün varlıkların hakikatleri, bu mertebedeki ilmî suretler/a'yân-ı sâbitelerdedir. Yani şehâdet âleminde ortaya çıkan bütün varlıklar, bu a'yân-ı sâbitenin akis (yansıma) ve gölgeleridir.

d. Ervâh (Ruhlar) Âlemi

Burada Vücûd, bir önceki mertebedeki ilmî suretlere göre ruhlar (ervâh) mertebesine tenezzül eder. Böylece her bir ilmî suret, basit bir cevher olarak ortaya çıkar. Bu cevherlerin şekli ve rengi yoktur; zaman ve mekân ile vasıflanmış da değildirler. Çünkü zaman ve mekân, cisimle ilgili şeylerdir. Ruhlar, cisim olmadıklarından, yarılma ve bitişme (hark ve iltiyâm) kabul etmezler. Bu mertebede herbir ruh, kendini, kendi mislini (benzerini) ve kendinin kaynağı (mebde'i) olan Rabb'ini bilir. A'râf Sûresi, 7/172. âyet buna işârettir: *"Rabb'in, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve 'Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?' diye onları kendilerine şahit tutmuştu. 'Evet, (buna) şahidiz' dediler. Kıyâmet günü 'Biz bundan habersizdik' demeyesiniz!"*

Bu mertebede Zât, bir tür ayrılık ve gayrılık ile hariçte zuhûr eder. Bu mertebede başlayan gayrılık ve ayrılık, daha aşağıdaki mertebelerde daha belirgin olarak görünecektir.

Ruh, kendi zâtıyla kâim (kendi kendine varlığını sürdürebilen) olup bakâ (varlığının devamlılığı) konusunda beden varlığına muhtaç değildir. Soyutluk bakımından bedene aykırıdır (yâni somut değil, soyuttur). Fakat tedbir (yönetme) ve tasarruf (etkileme/kullanma) yönünden bedene bir tür bağ ve ilgisi vardır. Şehâdet âleminde beden, rûhun sureti (şekli/görünümü)

ve kemâlinin mazharıdır. Ruh, bütün bedene sârifdir (dağılmış/nüfuz etmiş/yayılmış). Bu sereyân (dağılma/nüfuz ediş/yayılış), hulûl (iki ayrı varlığın birbirine girmesi) ve ittihâd (iki ayrı varlığın birleşmesi) suretiyle değildir; Mutlak Vücûd'un bütün mevcûdâtındaki (izâfî varlıklardaki) sereyânı gibidir.

e. Misâl Âlemi

Vücûd'un (Zât'ın) yarılma, bitişme, bölünme ve parçalara ayrılması mümkün olmayan latîf suret ve şekillerle hariçte zuhûrudur. Ruhlar mertebesinde zâhir olan her bir ferdin, cisimler âleminde kazanacağı surete benzer (misâl/emsâl) bir suretin bu âlemde ortaya çıkması sebebiyle Misâl âlemi mertebesi denmiştir. Bu âlem, ruhlar ile cisimler arasında bir berzahıtır/ara yerdir. Bu yüzden hem zâhir hem de bâtındır. Ruhlar âlemine nazaran kesîf (yoğun/cismânî/somut), cisimler âlemine oranla ise latîftir (nûrânî/gayr-i cismânî/soyut). Cisimler gibi uzunluk, genişlik ve derinliği vardır. Aynadaki görüntü gibi idrak edilebilir; ancak ruhlar gibi latîf ve nûrânî olduklarından el ile tutulamaz ve bıçakla kesilemez. Bu suretleri hayâl edebildiğimiz için Hayâl Âlemi de denebilir. Bir önceki mertebeye göre gayriyet daha belirgindir. Misâl âlemi ikiye ayrılır:

- * Misâl-i Mukayyed/Hayâl-i Mukayyed denilen ve "insânî olan hayâlî kuvvetler"dir. Rüyâda ve hayâlde ortaya çıkar. Bu idrak, bazen isâbet, bazen de hata olur. İnsanın varlığı dışında bir vücûdu yoktur ve idrak edilebilmesi için "hayâl kuvveti" şarttır.
- * Misâl-i Mutlak/Hayâl-i Mutlak denilen ve "idrakte hayâl kuvvetinin şart olmadığı" âlemdir ki; aynada ve bazı saydam şeylerde görünen suretler bu türdendir. Misâl âlemi; arş, kürsî, yedi semâ (gök), dört unsur (anâsır-ı erbaa: ateş, hava, toprak, su) ve bunlarda bulunan her şeyi kapsamaktadır.

f. Şehâdet Âlemi

Vücûd'un (Zât'ın) hariçte görülen cisimlerin ve maddelerin suretleriyle tecelli ve zuhûr ettiği kesâfet (yoğunluk/cismânîlik/somutluk) mertebesidir. Bu âlemdeki varlıklar (sûretler) parçalara ayrılabilir, bölünebilir, yarılabılır ve bitişebilirler. Beş duyu ile idrak ve apaçık müşâhede edilebilir. Bu âlemdeki varlıklar/sûretler, ruh sahibi olan ve ruh sahibi olmayan diye ikiye ayrılmaktaysa da mutasavvıflara göre bu âlemdeki her varlığın bir rûhu vardır. Zira bunların a'yân-ı sâbitesinde (3. mertebede) sâbit olan bir ayn'ı ve hakikati vardır. İşte bu hakikat, bu suretin müdebbiri (idâre edicisi/yöneteni), mutasarrıfı (etkileyeni/kullanıcısı) ve rûhudur.

Şehâdet âlemine, kevn (oluş) ve fesâd (yok oluş) âlemi de denir. Zira bu âlemdeki cisimlerin her bir sureti, sürekli bir oluş ve yok oluş içindedir ve bu kevn ve fesâd hep birbirinin sebep ve sonucudur. Yani bir cisim kevn

(oluş) hâinden fesâd (yok oluş) hâline gelirken, bunun sonucunda bir başka cisim yok oluştan oluş hâline geçmektedir. Tıpkı suyun buhara dönüşmesi gibi... Bu oluş ve yok oluş, her an meydana gelip durmaktadır; ancak bu çok hızlı gerçekleştiğinden hissedilememektedir.

Bu mertebede gayriyet çok açıktır. Şehâdet âlemindeki varlıklar; şekil, suret, madde ve cisimleriyle Hakk'ın aynı değil, gayrıdır. Bu mertebeye göre kul, kuldur; Mevlâ, Mevlâ'dır; mahlûk, mahlûktur. Bu sebeple cisimler âlemine gayrullâh, mâsivallâh ve sivâ gibi adlar da verilir.

g. İnsan-ı Kâmil

Kesîf olan şehâdet âlemi, ilahî sıfat ve isimlerin bütün hüküm ve eserlerinin zuhûruna uygun olmakla birlikte, kemâliyle zuhur ve tecelli ancak insanda gerçekleşir. İnsanın varlığı, Hakk'ın bütün sıfat ve isimlerinin tecellilerini göstermek için, cilâlı bir ayna gibi olduğundan, kemâliyle zuhur ve tecelli insanda gerçekleşmiştir ki; bu da insan-ı kâmilidir. Tenezzül ve zuhur mertebeleri onunla son bulmuştur. Gerek insan-ı kâmil gerekse herhangi bir insan, şehâdet âleminin birer ferdi olarak beden, cisim ve suretleriyle Hakk'ın gayrıdır.

Âlemin özü/özeti olan Âdem'de Hakk, kendi suretini, yani sıfat ve isimlerini en mükemmel şekilde müşâhede eder. Ancak bu müşâhede, uzakta ve kendi vücûdunun hâricinde değildir. Zira bütün mertebeler, Mutlak Vücûd'un dışında olmadığı gibi, her bir mertebede tecelli ve zuhur eden de bu vücuddur. Bu müşâhede, Hakk'ın bütün zerrelere Zât'ı ile zuhur ve huzuryla vukû bulan zevkî bir müşâhededir.

Şehâdet âleminde geriye doğru manevî urûc (yükseliş) suretiyle asıl ve menşe'ine rücû eden insan, bu mertebeleri ve bunların birbirlerine oranla durumlarını müşâhede eder ve bilir. Bu urûc, derece derecedir.

Yukarıda anlatılan varlık mertebelerinden ilk üçü kadîm ve ezeldir. Bu üç mertebe arasındaki sıralama aklîdir; zamânî değildir. İlâhî isimlerin ve a'yân-ı sâbitenin Zât'tan ayrı bir vücudları yoktur. Dolayısıyla zaman ve mekân üstüdürler; şu an da oldukları hâl üzere bulunmaktadır. Ruhlar ve misâl âlemi mertebeleri zaman içinde görülmekle birlikte, şehâdet âlemindeki zamanın çok ötesinde olduğu için zamansızlık ile zaman arasında mutavassıt durumdadır. Misâl âlemine ve özellikle de ruhlar âlemine manevî yükseliş "Kâlû Belâ" ânına, "Ezel günü"ne, yani zamansızlık ve ezele geçiştir.

2.4.3. Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bâzı Misâller

Vahdet-i Vücûd düşüncesine göre varlık mertebeleri izah edilirken bâzı misâller sık sık verilmektedir. Bu misâllerle bir yandan varlıkta zuhûr ede-

nin Hak olduğu ve diğer taraftan da ayniyet ve gayriyetin hangi mertebelerde söz konusu edileceği anlatılmak istenmektedir:

a. Buhar-Buz Misâli: Buhar latiftir, gözle görülmez. Bir mertebe kesâfet (yoğunluk) kazanınca bulut, biraz daha tekâsûf edince su ve su da donup tamamen kesîfleşince buz olur. Bu misâl, bir yönüyle, her mertebede zuhûr edenin Hak olduğunu anlatmak için verilmekte; bir yönüyle ise buhar ile su ve buz arasındaki ayniyet ve gayriyeti göstermek için söz konusu edilir. Zira su ve buz, kesîf olmakla beraber, buhardan meydana geldiği için bunlar arasında bir ayniyet vardır. Fakat buharın taayyünü (ortaya çıkışı/görünümü) latif, su ve buzun taayyünü kesîf olduğu için buhar ile su ve buz arasında gayriyet vardır. Şer'an su ile abdest alınabilmesi, fakat buz ve buhar ile abdest alınamaması da gösterir ki; su ile buhar ve buz arasında hüküm bakımından gayriyet vardır. Diğer yönden gerek su gerekse buz, buhar mertebesinde birbirinin aynıdır; aralarında ayniyet vardır. Bu mertebede su ile buz birbirinden ayırt etmek mümkün değildir. Fakat su ile buz, kendi taayyün mertebelerinde buharın gayrı olup, aralarında gayriyet vardır.

Burada şu husus gözden kaçırılmamalıdır: Buhar mertebe mertebe kesifleşerek su ve buz olunca, ortada buhar kalmayacağı açıktır. Vücûd-i Mutlak'ın tenezzülünde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Zira O, Lâ-taayyün mertebesinde, ezelen ve ebeden, tenezzülünden önce de sonra da âlemlerden ganîdir; olduğu hâl üzere bâkidir. İlk taayyün ve İkinci taayyün mertebeleri de ilmî suretlerden ibaret olduğu, Hak'tan ayrı bir vücudları olmayıp sadece sübûtları olduğu için Zât'tan ayrı ve Zât'ın gayrı değildirler. Burada buhar-buz misâlinin verilmiş yönüne dikkat edilmez ve buharın tenezzül ile buz olması misâli Mutlak Vücûd'un tenezzülünün tıpkısı gibi kabul edilecek olursa, "şu görülen mevcûdât Hakk'ın tekâsûf etmiş şeklidir; mahlûkât her yönüyle ve tamamıyla Hak'tır" gibi Panteist ve yanlış bir kanâate varılmış olacaktır. Anlatılmak istenen bu değildir. Bu takdirde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin "Hak Hak'tır; mahlûk da mahlûk" sözünün mânâsı kalmayacaktır.

b. Çekirdek-Ağaç Misâli: Bir çekirdek toprağa gömüldükten sonra, gerekli şartlarda, önce bir sürgün, sonra bir fidan, sonra gövde, dallar, yapraklar ve nihayet meyve içinde tekrar çekirdek zuhûra gelir. Bu misâl, varlığın mertebeleri konusunda vahdetten kesrete doğru mertebe mertebe tenezzül ve zuhûru anlatmak için verildiği gibi, başka mevzularda da kullanılmaktadır. Çekirdek kendi vahdeti içinde gövde, dallar, yapraklar gibi çokluğu kuvve hâlinde/potansiyel olarak barındırmaktadır. Bütün bunlar çekirdekten ortaya çıktığı ve çekirdek onların hüviyeti olduğu için, çekirdek ile ağaç arasında bir ayniyet vardır. Yani ağacın çekirdek mertebesi göz önünde bulundurulacak olursa, çekirdek ağacın aynıdır, diyebiliriz. Fakat

ağaç ve çeşitli unsurları maddeten çekirdek ile kıyaslanacak olursa, bunlar çekirdek ile aynı değildir. Ağaç ve unsurları çekirdekten meydana geldiği halde, hem bu unsurlar hem de ağaç ve çekirdek arasında gayriyet vardır.

Bu misâlde çekirdek; ahadiyyet, vâhidiyyet ve icmâl mertebesi; ağaç ise şehâdet, zuhûr, kesret ve tafsîl mertebesi; ağacın meyvesi ise zât, sıfat ve isimlerin tecellilerine mazhar olan insan-ı kâmil mertebesini açıklamak için zikredilmektedir. Bir önceki örnekte olduğu gibi burada da misâlin, her yönüyle anlatılmak istenen konuya bire bir uygulanamayacağı unutulmamalıdır.

c. Ayna ve Aynadaki Görüntü Misâli: Öteki misâllerden farklı olarak, ayna ve aynadaki görüntü örneği, hem Hakk'ın vücûduna hem de diğer mertebelere misâl olarak verilmektedir. Hak ayna olarak alındığında, Hakk'ın sıfat ve isimleri aynadaki görüntülerdir. Sıfat ve isimler ayna olarak alındığında ise, görüntü Hakk'ın zâtî tecellileridir, denilmektedir. Hak Teâlâ, isimleriyle a'yân-ı sâbite aynalarında, a'yân-ı sâbite ise Hakk'ın vücûdu aynasında zâhir olmaktadır.

Bir kişinin etrafına çepeçevre birçok ayna konsa, bu şahıs o aynada zâtî ve sıfatları ile zâhir olur. Şahsın aynada zâtının görülmesi demek, görünenin o kişi olması, onun gayrı bir kimse olmamasıdır. Şahsın aynalardaki sıfatlarının zâhir olması demek ise, onun hareket, sükûn (hareketsizlik), davranış, boypos, renk... gibi kendine ait sıfat ve durumların görünmesi demektir. Bu aynaların hepsinde yansıyan (aks)/tecelli eden/zâhir olan, o şahıs ve sıfatlarıdır; başka bir kimse ve sıfatları değildir. Bu bakımdan aynalardaki görüntüler, o kişinin ve sıfatlarının aynıdır; şahıs ile görüntüler arasında bu açıdan bir ayniyet vardır. Fakat şahıs bir, aynalardaki görüntüler çok olduğu için, bu bakımdan şahıs ve görüntüler arasında gayriyet vardır. Bu görüntülerin azalması veya çoğalması, kişinin birliğinde bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü şahıs ile görüntüler arasında gayriyet vardır. Ayrıca bu görüntülerin biri veya tamamı üzerinde bir değişiklik yapılsa, meselâ boyansa/üzerine boya sürülse, şahsın zâtı bundan bir zarar görmeyecektir. İşte Rab ile kul, Hâlık ile mahlûk ve Hak ile âlem arasındaki ayniyet ve gayriyet, bir şahıs ve aynalardaki görüntüleri arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Ne her bakımdan ve her yönden bir ayniyet ne de her bakımdan bir gayriyet vardır, sonucu çıkarılmaktadır.

d. Gölge Misâli: Gölge misâli, küçük farklılıkların dışında pek çok yönden ayna misâline benzetilmektedir. Nasıl ki aynada bir görüntünün ve bir mahalde gölgenin zuhûru için bir şahsın vücûduna ve ışığa ihtiyaç varsa, gölge ve aynadaki görüntü gibi olan âlemin zuhûru için Hakk'ın vücûdu ve nûru gereklidir. Âlem ancak Hakk'ın vücûduyla kâim ve O'nun nûruyla

zâhir olabilir. Kayyûm olan Hak'tan tamamen müstakil/ayrı/bağımsız bir vücutla âlemin var olması ve varlığını sürdürmesi mümkün değildir.

Mertebe anlayışı içinde bu varlıklar âlemi misâl âleminin, misâl âlemi ruhlar âleminin, ruhlar âlemi a'yân-ı sâbite âleminin, a'yân-ı sâbite ilk taayyûnün, ilk taayyûn ise lâ-taayyûn mertebesinin gölgesi olarak kabul edilmektedir. Bu içinde bulunduğumuz şehâdet âlemi, Zât'ın gölgesinin, gölgesinin, gölgesinin, gölgesi durumundadır. Bu takdirde Zât'ın vücûdu tek (ikincisi, üçüncüsü... olmayan tek) ve biricik hakikat ve gerçek vücûd (Vücûd-i Hakiki); mahlûkâtın/mevcûdâtın varlığı ise O'nun gölge-lerinin gölgesinden ibaret izâfî/göreceli bir vücuttur.

Bir şahsın gölgesi o şahsa âittir, başkasının değildir. O kişinin suret, hareket, sükûn... gibi bazı sıfatlarını taşıdığı için şahıs ile gölgesi arasında bir ayniyet vardır. Fakat şahsın gölgesine herhangi bir şeyle müdahale edildiğinde, meselâ ıslatıldığında, şahıs ıslanmış olmaz; gölge her cihetten ıslık verilip yok edildiğinde de şahıs yok olmaz. Bu bakımdan şahıs ile gölgesi arasında gayriyet vardır. Nitekim bir gölge gibi olan âlem fenâ bulduğunda veya âlemde bir değişiklik gerçekleştiğinde, Hakk'ın vücûdu bunlardan münezze ve berî/uzak olarak kalacaktır. Zira O, olduğu hâl üzere bâkî olup, her türlü tagayyür (değişim/başkalaşım), tahavvül (dönüşüm) ve fenâdan (yok oluş) berî, münezze ve mukadderdir.

Burada anlatılan bütün misâller, şehâdet âleminde alındığı için, bir mânâyı her yönüyle aynen ve tamamen anlatmaktan uzaktır. Onun için bir misâl, mânânın bir yönünü anlama ve kavrama kolaylığını verirken, diğer bir misâl başka bir yönünü anlatmak için kullanılmak zorundadır. Misâller ne kadar çok olursa olsun, Sonsuz'un sadece bazı yönlerini tanıtmış olacak; O'nun hakkında yine de pek az şey bilinebilecektir.

2.4.4. Halk-ı Cedîd /Teceddüd-i Emsâl

Vahdet-i Vücûd doktrininde Mutlak Vücûd'a oranla mukayyed vücûd denilen bütün varlıkların varoluş keyfiyetinin bir yönü Halk-ı Cedîd/Teceddüd-i Emsâl kavramıyla anlatılmaktadır. Mevcûdâtın "her an yeniden bir yaratılış hâlinde" olduğunu ifade eden bu kavram, Kur'ân-ı Kerim'de geçmektedir: *"İlk yaratmadan âciz mi kaldık ki (ikinci yaratmadan âciz kalalım)? Doğrusu onlar, yeni bir yaratmadan (halk-ı cedîd) kuşku içindedirler."* (Kaf, 50/15). Yine şu âyet de aynı konuya delildir: *"Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini (mislehüm) yaratmaya kâdir değil midir?..."* (Yâsîn, 36/81).

Halk-ı cedîd kavramı, felsefî bir yol veya zihnî bir faaliyetin ürünü olmayıp canlı bir müşâhededir ve tasavvufî şuûrun doğrudan doğruya en temel görünüşlerinden birini yansıtan derûnî tecrübeye dayanan bir kavramdır.

Konunun özü şu sorularda yatmaktadır: Acaba önce yok olup sonra var edilen, belli bir zaman sonunda da yok olacak bu varlıklar/mevcûdat, küçük bir zaman dilimi içinde devamlılığa sahip midirler? Yoksa en küçük, ölçülemeyecek kadar küçük bir zaman diliminde de var olup, yok olup durmuyorlar mı?

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre "Keşif ehli ârifler, Allah'ın her nefeste/her an tecelli etmekte olduğunu görürler. Halbuki tecelli tekrarlanmaz. Şu halde onlar, her tecellinin yeni bir yaratışı getirdiğini ve eski varlığı giderdiğini şühûd gözüyle görürler." Mutlak Vücut her an tecelli etmekte ve her tecelli derhal yok olarak yerine yenisi gelmektedir. Bu var ve yok olma arasındaki zaman pek kısa olduğu için, tecelli ötekine bitişik gibi görünmekte ve duyu organlarıyla algılanıp hissedilememektedir. "*O (Allah), her gün (her an) bir şe'ndedir (tecellidedir; kimilerini yaratırken kimilerini öldürür; her an hayatı tâzeler; bir hâli giderir başka haller getirir)*" (Rahmân, 55/29) meâlindeki âyet, tecellide tekrar olmadığını ve her giden tecellinin yerine onun aynı değil misli geldiğini teyit eder. Çünkü tekrar aczden (âciz oluş) gelir; mislini icat etmek ise yeni bir yaratma kudretine delâlet eder.

Teceddüd-i emsâl, benzerlerin yenilenmesi anlamına gelmektedir. Şehâdet âlemi dediğimiz bütün mevcûd varlıklar, ilâhî isimlerin tecellilerinin gereği olarak her an var ve yok olmaktadır. İlâhî isimler, varlıklar âlemi ile münasebeti bakımından iki kısımda ele alınmıştır: Mücîd, Muhyî, Mübdî, Rahmân, Musavvir, Hâlık, Kayyûm ve benzeri isimler, varlıkların vücûd bulmasını/mazharların zuhûrunu icab ettirir. Mümît, Dârr, Kakhâr, Kâbız ve benzeri isimler ise bu varlıkların/bu mazharların yok edilmesini ve gizliliğe çekilmesini gerektirir. İsimler sıfatların, sıfatlar Zât'ın tecellilerinden ibarettir. Bu tecelliler birbiri ardınca vuku bulup her an yenilenmektedir. Süfîlerin yorumuna göre, "O (Allah), her gün (her an) bir şe'ndedir/tecellidedir" âyeti, Mutlak Zât'ın, bölünemeyen her bir anda tecellide olduğu mânâsına gelmektedir. İlâhî isimlerin zâhiri ve eseri olan şeyler (eşyâ')/varlıklar (mevcûdat) da isimlerin her bir andaki tecellilerinin biri ile var olmakta, diğeri ile yok olmaktadır. Bu her bir anda var oluş ve yok oluş, insan aklının ve idrakinin sınırlarını aştığı için, hissen müşâhede edilememekte ve aklen böyle bir şey kavranamamaktadır. Her yeni bir tecelli/var oluş ve yok oluş, bir öncekinin aynı değil, benzeridir. Yani tecellilerde ne devamlılık, ne bekâ ve ne de o tecellinin aynen tekrar bulması söz konusudur. Kısacası tecellide devam ve tekrar yoktur; benzer bir tecellinin vukû bulması söz konusudur. Var oluş ve yok oluşların peş peşe ve sür'atle gerçekleşmesi, insanın idrakinde varlıkların devam ettiği duygusunu vermektedir. İşte, yok olan bir şeyin peşinden onun bir benzeri/emsâli var olduğundan, buna teceddüd-i emsâl denmiştir.

Bu konuya, sinemadaki film şeridinin perdeye yansıyan görüntülerini algılamadaki gözün yanıltılması örnek verilebilir. Film şeridindeki tek tek fotoğraflar, gözün algılamadaki kabiliyetini aşan bir sür'atle peş peşe geldiği ve kaybolan her resmin yerine benzer bir resim getirildiği için, göz bunu devamlı imiş gibi algılamakta, film kareleri arasındaki boşlukları ve bir film karesinden diğerine geçişteki zaman dilimini ve yeni sureti ayrı olarak algılayamamaktadır.

Halk-ı cedîdin bir ânında var olan ve suret kazanan varlık, Hakk'ın gayrıdır; yok oluş ânında Hakk'a rücû ettiği ve O'nda fânî olduğu için ise Hakk'ın aynıdır. Şu halde varlıkta bir bakıma gayriyet, bir bakıma da ayniyet olduğu, halk-ı cedîd/teceddüd-i emsâl anlayışı dolayısıyla da söz konusu olmaktadır.

2.4.5. Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Kazandırdıkları

a. Beşer aklı, Allah'ı zâtıyla idrak etme konusunda çok yetersizdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de Müslümanları bundan men etmiştir. Beşer, O'nu sadece sıfat mertebesinde anlayıp kavrayabilir ki, bunu da en iyi şekilde vahdet-i vücûd düşüncesi sağlamaktadır.

*Ben bilmez idim gizli ayân hep sen imişsin
Canlarda vü tenlerde nihân hep sen imişsin
Senden bu cihân içre nişân ister idim ben
Âhir bunu bildim ki cihân hep sen imişsin*

479

b. Vahdet-i vücûd zevkine eren ârif, kemâl/yetkinlik sıfatlarının tümünü Allah'tan bilir. Böylece kendinde bir varlık görmez; nefsin tuzaklarına düşmekten ve kibirden kurtulmuş olur.

*Zât-ı Hak'da mahrem-i irfân olan anlar bizi
İlm-i sırda bahr-i bî-pâyân olan anlar bizi
Bu fenâ gülzârına bülbül olan anlamaz
Vech-i bâkî hüsnüne hayrân olan anlar bizi*

....

*Zâhidâ, ayık yürürken anlamazsın sen bizi
Cür'a-i sâfî içüb mestân olan anlar bizi
Kahr u lutfu şey'-i vâhid bilmeyen çeker azâb
Ol azabdan kurtulup sultân olan anlar bizi
Ârifin her bir sözünü tutmaya insan gerek
Bu cihanda sanmanız hayvân olan anlar bizi
Ey Niyâzî, katremiz deryâya saldı biz bugün
Katre nice anlasın, ummân olan anlar bizi
Halkı koyup lâ-mekân şehrinde menzil tutalı
Mısrîyâ, şol canlara cânân olan anlar bizi
(Niyâzî-i Mısrî)*

c. Vahdet-i vücûd fikri, insana, bütün ibadetlerinde ve davranışlarında tam bir ihlâs ve samîmiyet kazandırır. Bu düşünceye şirk ve ilhad da karışmaz. Çünkü gerçek birlik bilincine eren, bütün güzel sıfatların kendisinden değil, Cenâb-ı Hak'tan olduğunu bilip kavrar. Ortada birden fazla varlık yoktur ki, Allah'a neyi ortak koşsun?

*Beni bende demen/Ben bende değilim
Bir ben vardır bende/Benden içeru
(Yûnus Emre)*

d. Vahdet-i vücûd inancı sayesinde, müteşâbih (hükmü kapalı ve anlaşılır) kabul edilen çoğu âyetin, esâsında muhkem (hükmü açık ve anlaşılır) olduğu ortaya çıkar.

“Allah'ın eli, onların elinin üstündedir” (Fetih, 48/10) âyetinde “el”den maksadın “ilim, güç, kudret” değil de “Hz. Peygamber (s.a.v.)'in eli” olduğu, bunu da Cenâb-ı Hakk'ın kendine izâfe ettiği, vahdet-i vücûd düşüncesi sayesinde açıklıkla anlaşılıp kavranabilir.

Yine “*Rahmân arşı kaplamıştır (istivâ)*” (Tâ-Hâ, 20/5) âyetinde de Cenâb-ı Hakk'ın bütün evreni zâtıyla/vücûduyla/varlığıyla kapladığı, ihâta ettiği, kuşattığı belirtilmektedir ki, bunun nasıl olduğu da vahdet-i vücûd düşüncesi bilinmeden tam olarak anlaşılabilir.

480

Çünkü bütün evrenin, Allâhu Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının tecelli yeri olduğu idrak edilince, Cenâb-ı Hakk'ın mahlûkâta ait fiilleri kendine nispet etmesinin sebep ve hikmeti de anlaşılmış; hiçbir tereddüde ve şüpheye yer kalmamış olur.

e. Evrendeki her şeyi Allah'ın tecellisi olarak bilmek, yaratıklara şefkat, merhamet ve yumuşaklıkla davranmak sonucunu doğurur. Vahdet-i vücûd sırrına eremeyen, “Yaratılanı hoş görürüz, Yaratan'dan ötürü” (Yûnus Emre) ilkesinin mânâsını kavrayamaz.

f. Vahdet-i vücûda inananlar, Cenâb-ı Hakk'ın vücûd birliğini kanıtlamak için başka delile ihtiyaç duymazlar. Zira bu inanç, Allah'ın varlığından başka varlık kabul etmez. “Lâ mevcûde illâ Hû (Allah'tan başka varlık yoktur)”.

g. Yüce Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamak için en geçerli, sağlam ve ilâhî edici yol, vahdet-i vücûd düşüncesidir. Özellikle maddeciliğin (mâtezalizm, pozitivizm vs.) âdetâ bir din hâline getirildiği günümüzde, İslâm tevhid inancını en güzel şekilde sunacak düşünce vahdet-i vücûd fikridir. Pozitif akıl, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmekten aciz kalmaktadır. Tek başına salt akıl, insanlığı sapıklıktan kurtaramaz; vahdet-i vücûd fikri-ne şiddetle ihtiyaç vardır.

Ben akıldan isterim delâlet

Aklım bana gösterir dalâlet (Fuzûlî)

2.5. Vahdet-i Kusûd ve Vahdet-i Şühûd

Ahmet Ögke

Vahdet-i vücûd ile birbirini tamamlayan iki kavram daha vardır ki, bunlar aynı gerçeğin farklı mertebelerde ve farklı açılardan dile getirilmesinden ibarettir.

“Murâdın, talep edilenin ve maksadın birliği” anlamına gelen vahdet-i kusûd, kulun kendi irade, istek, düşünce ve arzusunu Allah’ınkiyle birleştirmesi, tamamen O’na bağlaması demektir. Bu tevhid çeşidi, kulun kendi irade, istek ve maksadını, kişisel arzularını yok edip (fenâ), yerine Cenâb-ı Hakk’ın iradesini koymakla gerçekleşir. Kul, kendi iradesini devreden çıkarır, Yüce Allah’ın iradesini ve maksadını onun yerine koyar; kendi süflî isteklerini yok ederek Rabb’inin istediklerini yapar. Dolayısıyla iki irade değil, tek irade hâkim olur. Böylece artık kul, yaptığı kullukla; makam-mevki, şan-şöhret gibi geçici dünya gayelerini istemez. Çünkü o, yalnızca Hakk’ı gaye edinmiştir; Hak da kendisiyle birlikte başka bir gayenin varlığına imkân vermez.

İlk dönem zâhid ve sûfileriyle birlikte görülmeye başlayan vahdet-i kusûd, kalbin, Hakk’ın dışındaki şeylerden arındırılması anlamına da gelir. Kalb, sürekli Hakk’ı gözetmekle O’nun dışındaki varlıkların suretlerinden habersiz kalır ve Hak’la beraber olmak sayesinde başka şeylerden temizlenir.

Tevhîd-i kusûdî, fenâ fi’l-kusûd ve fenâ-i kusûdî adlarıyla da anılan bu tevhidin özeti, “Lâ maksûde illallâh (Allah’tan başka kastedilen/yönelinen/istenen bir şey yoktur)” sözüdür. “Lâ matlûbe illallâh”, “Lâ murâde illalâh” ve “İlâhî! Ente maksûdî ve rızâke matlûbî” sözleri de aynı gerçeğin başka ifadeleridir.

“Müşâhede edilenin, görmenin birliği” anlamına gelen vahdet-i şühûd da bir görme, sâlikin her şeyi Hak olarak, Allah’ın tecellileri olarak görmesi, O’ndan başkasını görmemesi, müşâhede edilenle hazır olma hâlidir. Bu, kulun cem’ ve vecd hâlindeyken, Allah’ın dışındaki her şeyin (mâsivâ) yok olmasıyla sadece Bir olan Cenâb-ı Hakk’ı görmesi şeklinde açığa çıkar. İlâhî nur, insanın iç ve dış güçlerinin karanlıklarını giderir ve yerini alır. Böylelikle kişi, Hakk’ın nûruyla görür, Hakk’ın zuhûr etmesiyle başka her şey yok olur. Tıpkı güneş doğduğunda yıldızların kaybolması gibi, ilahî tecellilerin görülmesiyle bütün mâsivâ sanki yok (görünmez) olur. Bu durumda kul, her yerde Allah’ın tecellisini görür, müşâhede eder ve müşâhedesinde birliğe ulaşır. Ancak vecd hâli geçtikten sonra kendinin farkına varan kul, Hak ile halkı ayrı görür. Kendinden geçme hâlinde kuldan birtakım şatahât ifadeleri duyulabilir.

Tevhîd-i şuhûdî, fenâ fi'ş-şuhûd ve fenâ-i şuhûdî adlarıyla da anılan bu tevhîdin özeti, “Lâ meşhûde illallâh (Allah’tan başka maşâhede edilen/görülen bir şey yoktur, görülen her şey O’dur)” sözüdür.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Fârûk-i Sirhindî’nin (ö. 1034/1625) vahdet-i vücûdu eleştirip vahdet-i şuhûdu savunmasından sonra bu anlayış tasavvuf çevrelerinde ve özellikle de Nakşbendiyye’de taraftar bulmuştur. Burada hemen şunu belirtelim ki, İmâm-ı Rabbânî’nin bu tutumunun altında yatan en önemli sebep, o dönemde Bâbürlü hükümdar Ekber Şah’ın etkisiyle Hindistan bölgesinde Hinduizm, Jainizm, Hristiyanlık, Yahudilik, İslâmiyet ve Zerdüştlük’ten oluşan karma bir yeni din (dîn-i ilahî) icâdı çalışmalarının revaç bulmasıdır. Bu yeni din anlayışında öne çıkan en önemli düşünce Panteizm’dir. Böyle bir ortamda tevhid dînini savunan İmâm-ı Rabbânî, birtakım tasavvufî/irfânî hakikatleri kavramaktan âciz câhil halk arasında ve özellikle de art niyetli okumuş kesim nezdinde Panteizm ile karıştırılmaya çok müsait olan vahdet-i vücûd düşüncesinin açıklanmasının zorluğu yüzünden, anlaşılması ve anlatılması daha kolay vahdet-i şuhûdu geliştirmiştir.

İmâm-ı Rabbânî’nin vahdet-i vücûd düşüncesinden ayrıldığı en temel fikrî konu şudur: Vahdet-i vücûd düşüncesine göre âlem (evren), Allah’ın isim ve sıfatlarının gölgesidir; ancak bu gölge asıldan farklı değildir. İmâm-ı Rabbânî’ye göre de âlem gölgedir; ama bu gölge asıldan farklıdır. Bir şeyin gölgesi, onun aslı olamaz. Âlem gölge olmakla birlikte, gerçek bir varlığı bulunmaktadır, hayâl ürünü değildir. Başka bir deyişle vahdet-i vücûd ehli, âlem için dört sıfat sayar: Vehim, hayâl, aynadaki yansımalar ve gölgeler. İmâm-ı Rabbânî, bu sıfatlardan son ikisini (aynadaki yansımalar ve gölgeler) kabul eder; fakat ilk ikisinin (vehim ve hayâl) kullanılmasına gönlü râzı olmaz. O, bu ikisinin yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu düşünür. Çünkü hayâl kavramını halk, hiçbir gerçekliği olmayan ve zihnin ürettiği sanal bir şey olarak algılar.

İmâm-ı Rabbânî’ye göre vahdet-i vücûd mertebesinde sâlikin, “varlığı bir olarak bildiğini” ve böyle inandığını; Allah’tan başkasını yok bildiğini, O’nun tecellilerini de hayâl olarak kabul ettiğini savunur. Ona göre vahdet-i şuhûd mertebesinde ise sâlik, “Allah’ın varlığını görür”; ancak O’ndan başka varlıklar da olduğunu inkâr etmez. Âlemi gölge olarak görür. “Her şey O” değildir; ancak “her şey O’ndandır.” İmâm-ı Rabbânî’ye göre ilme’l-yakîn olan vahdet-i vücûd gibi, ayne’l-yakîn olan vahdet-i şuhûd da aşılması gereken bir mertebedir. Bu ikisinden daha üstün olan mertebe, “Yüce Allah ile âlemi ayrı ayrı görmek” anlamındaki Abdiyyet mertebesidir. Hakka’l-yakîn makamı olan bu mertebe, tıpkı gündüz gökyüzünde yıldızları güneşten ayrı olarak apaçık görebilmek gibi, hem Allah’ın varlığını ve hem de onunla beraber diğer varlıkları görebilme makamıdır.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre vahdet-i vücûda karşı çıkan din âlimleriyle sûfler arasındaki ihtilâfların tamamı esâsen hakiki değil, lafzîdir; birbirlerinin istilâhlarını/terminolojisini/kavramlar dünyasını anlayamamaktan ya da yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd ile İmâm-ı Rabbânî'nin sistemleştirdiği vahdet-i şühûd anlayışları arasında bir çatışma varmış gibi görülmesinin ve gösterilmesinin en önemli sebebi, tevâcüd→vecd→vücûd yoluyla elde edilen ve adına ilk vücûd (bulmak) denen cem' makamındaki vücûdun nihâî vücûdmuş gibi zannedilmesidir. Oysa bu tarz vücûdu bizzat İbnü'l-Arabî de eksik görmektedir. Şühûdun pek tabii bu tarz vücûddan üstün olduğunu kendisi şöyle dile getirir: "O'nun vücûdunun hakikatini bilelense Rabb'inin şühûdu verilir." Ayrıca onun: "Bana senin vücûdunun vahdetini şühûd ettir!" şeklindeki duâsı da şühûdun bu anlamdaki vücûddan üstün olduğunu göstermektedir. Ancak ne var ki, ona göre şühûd ilmîdir ve ilim de kesret demektir. Bu durumda ortada hâlâ bir şâhid (gören) ve bir meşhûd (görülen) ikiliği kalmayacak mıdır? O, kâmil âriflerin "vücûdda ehl-i şühûd olanlar" olduğunu söylerken, şühûd ile meşhûd olacak olanın aslında yine vücûddan başka bir şey olmayacağını söylemektedir.

İşte bu noktadan hemen sonra İbnü'l-Arabî'nin bir de cem'u'l-cem'deki vücûd, yani "olmak" anlamındaki vücûd olarak anladığı ikinci bir vücûd söz konusudur ki, sâlikin nihâî hedefi bu mertebedir. Bu durumda vücûd Allah'ın zâtı ile ilgili bir mâhiyet iken, şühûd O'nun sıfatlarıyla ilgili bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani vücûd Hakk'a (Yaratıcıya) ait iken, şühûd halka (yaratılmışlara) ait olmaktadır. Demek ki İbnü'l-Arabî'ye göre sıralama şu şekildedir: Vücûd (bulmak)→Şühûd (görmek)→Vücûd (olmak). O halde vücûdun İbnü'l-Arabî'de bir tasavvufi ontolojik (varlıksal) kavram, fakat şühûdun ise bir tasavvufi epistemolojik (bilgisel) kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum İbnü'l-Arabî'ye göre hiçbir zaman problem olmamış, yerine göre her iki kavramı da işlemiştir. Çünkü ona göre ehl-i tahkîk, "şühûd ve vücûd tariklerinden ulemâ-i billâh olanlardır." Esasen ona göre vücûd ve şühûd nihayetinde ahadiyyetü'l-cem makamında bir ve aynı şey olacaklarından, ortada tartışılacak bir şey de yoktur (Kılıç, 2009:329-332).

Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin üçüncü aşamada kullandığı "olmak" anlamındaki vücûd kavramının, İmâm-ı Rabbânî'nin Vücûd→Şühûd→Abdiyet sıralamasının sonuncusuna eş değer veya denk bir konumda olduğunu da dikkatlerden uzak tutmamak gerekir.

Vahdet-i kusûd, vahdet-i şühûd ve vahdet-i vücûd konuları bir bütün olarak derinlemesine araştırılınca açıkça görülecektir ki, İslâm tevhîd anlayışının özü olan bu üç tevhid anlayışı, esasında aynı hakikatin farklı açılar-

dan görünümünden, farklı makam ve mertebelerde söylenişinden ibarettir. Dolayısıyla “vahdet-i vücûdu savunanlar vahdet-i şühûda karşıdır” ya da “İmâm-ı Rabbânî İbnü'l-Arabî'nin düşmanıdır” gibi indirgemeci sığ görüşler, ilmî temellerden yoksun fikirlerdir. Bu üç tevhid anlayışı, birbirini tamamlayan, biri olmazsa diğeri eksik kalan yüksek kürevî fikirler bütünüdür.

Bu konudaki son sözü, yine İmâm-ı Rabbânî Hz. 'ne bırakalım:

“Ne yapılabilir ki?! Bu meydanda (sadece) Şeyh (Muhyiddin İbnü'l-Arabî) var, kuddise sirruh. Onunla da bazen muhârebe ediyoruz, bazen de barışıyoruz. Marifet ve irfan kelâmını (istilâhlarını/ terim ve kavramlarını) kuran, açıklayıp yayan odur. Geride kalan bizler de o büyüğün bereketlerinden feyz aldık.” (İmam-ı Rabbânî, ts.:III/455-456; Tosun, Tasavvuf-23/191)

2.6. Vahdet-i Vücûd ile Panteizm Arasındaki Farklar

Ahmet Ögke

Türkçe’de Vahdet-i Mevcûd (yaratılanların birliği), Vücûdiyye ve Vücûdîlik terimleriyle bilinen Panteizm, Batı felsefesinde 1705 yılında Toland tarafından ortaya atılan ve “Her şey Tanrı’dır; Tanrı ve âlem bir tek şeydir” görüşünü savunan bir felsefedir. Bu felsefede temelde iki türlü bakış açısı dikkat çekmektedir:

- a. Yalnız Tanrı gerçektir; âlem onun zuhur ve sudûru olup, âlemin devam eden bir gerçekliği ve farklı bir cevheri yoktur.
- b. Yalnız âlem gerçektir; Tanrı bütün bu var olanların bir toplamıdır.

Tabiatı “bir tür hayâl sahibi bir birlik” olarak düşünen panteistler tabiata taparlar. Panteizm, zamanla Pozitivizm’i doğurmuş ve “Allah’sız kâinat, ruhsuz insan ve cevhersiz eşyâ” felsefesiyle sistemleşmiştir. Materyalizm de bir bakıma Pozitivizm’in devamı olmuştur.

Vahdet-i vücûda karşı çıkanlar, genellikle onu “Hakk’ı âlemin toplamından ibaret” sayan, onu kabul etme ve zorunluluğa tâbi, irade ve bilinçten yoksun düşünen Panteistler’in görüşleriyle karıştırmışlardır. Bu iki görüş, iki ayrı bardağa konmuş deniz suyu ile kaynak suyuna benzer. Dışarıdan bakan, bunlardan hangisinin deniz suyu, hangisinin kaynak suyu olduğunu ayırt edemez. Bu ayırımı, ancak sulardan tatmakla olur. Nitekim Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Lâ mevcûde illallâh (Allah’tan başka mevcud yoktur)” demekle Panteistler’in söylediği “Her mevcud Allah’tır” demek arasında çok büyük fark olduğunu söyler. Ona göre birincisi “tevhid-i mahz (katışksız/saf/sırf tevhid)”dir; ikincisi ise “şirk-i mahz (katışksız/saf/sırf şirk)”tir (Yazır, 1971:576-577).

Vahdet-i vücûd düşüncesi ile Panteizm felsefesi arasındaki temel farklar şu şekilde verilebilir:

- a. Vahdet-i vücûd, peygamberler ve onların mirasçısı olan velîlerin kitap ve sünnete dayalı sezgi, keşf ve müşâhedelerinin ürünüdür. Panteizm ise duyu organları ve aklın ürünüdür.
- b. Tasavvuf ehli, İslâmî inançları kabulde görüş birliği içindedirler. Vahdet-i vücûd düşüncesini de bu inanca uygun biçimde kabul etmişlerdir. Bu yüzden vahdet-i vücûdu savunan sûfiler, farklı nazariyelere tâbi fırkalar değildir. Panteistler ise birbirinden farklı teorilere sahiptirler.
- c. Vahdet-i vücûdun son derece güç anlaşılan inceliklerini “zevk, vicdan ve rûhî tecrübe” yoluyla anlamak için bunun âyet ve hadislerle evliyânın Allah vergisi bilgilerinin (ledünnî ilim) özü olduğuna inanmak ve bunu gerçekleştirmek için kâmil bir mürşidin terbiyesi altında cem ve fenâ hâlini yaşamak gerekir. Oysa ki Panteistler’in düşünce ve ihtilaflarını anlamak için basit bir zekâ (zekâ-i tabîî) yeterlidir.
- d. Vahdet-i vücûd ilahî hikmetlere ait bir ilimdir. Bunu müşâhede edenlere “hakîm-i billâh” denir. Panteizm ise tabîî hikmetlere ait bir ilim olup, çeşitli toplumların filozoflarınca dile getirilmiştir; bunlara “hukemâ-i tabîyye” denir.
- e. Vahdet-i vücûdu müşâhede edenlerin ilmi birbirlerinden alınmış değildir; yaşadıkları “fenâ fillâh” hâlinin sonucunda elde ettikleri bir ilm-i şuhûdîdir. Panteizm ise filozofların birbirlerinden aldıkları, sonra kendi akıllarınca geliştirip şekillendirdikleri nazarî bir ilimdir.
- f. Vahdet-i vücûd müşâhedesine erenler, Hakk’ın zâtına “meçhûl-i mutlak” derler ve O’nu her türlü sıfattan soyutlarlar. Fakat ulûhiyet mertebesinde Hakk’ın zâtını işitme, görme, irade, kudret vb. sıfatlarla muttasıf bilirler. Panteistler ise Tanrı’yı “ilk illet (illet-i ûlâ)” ve “cevher” olarak adlandırırlar.
- g. Vahdet-i vücûd görüşüne sahip olanlar, Cenâb-ı Hakk’ı hem “tenzîh” ve hem de “teşbih” ederler; bu ikisini bir arada yaparlar. Oysa Panteistler yalnızca “teşbih” ederler, “tenzîh” etmezler.
- ğ. Vahdet-i vücûd inancına göre insan, kendi yetkinliğiyle (istidât-ı zâtî) davranış sergileyebilir (fiillerinin kâsibidir) ve bu sebeple de yapıp ettiklerinden sorumludur. Fiili yaratan ise Yüce Allah’tır. Panteizm’de ise her şey Tanrı’nın fiillerinden ibaret olduğundan, iyi ve kötü (hayır ve şer), sevap (ibâdet) ve günah (kabahat) eşittir.
- h. Vahdet-i vücûdu savunanlar, “Gerçek varlığın (vücûd-i hakiki) her mertebesinin bir hükmü vardır ve ona uymak gerekir” derler. Dolayısıyla içinde yaşadığımız bu “sûret âlemi”nde Hz. Peygamber’in getirdiği şer’î hü-

kümlelerle belirlenmiş amelleri, emir ve nehiyleri titizlikle yerine getirirler. Panteistler ise kendilerini böyle bir yükümlülükle sorumlu tutmazlar.

1. Vahdet-i vücûd müşâhedesine erenler, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellilerinden/taayyünâtından oluşan evrendeki varlıkların (eşyâ) hakikatinin Hakk olduğunu söylerler; fakat bu taayyünâtın ve eşyânın kendisinin bizzat Hak olduğunu söylemezler. "Hakk Hakk'tır, eşyâ da kendi zâtlarında eşyâdır" derler. Panteistler ise eşyanın taayyünlerinin ve zâtlarının da Tanrı olduğunu söylerler.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

- Addas, Claude, *İbn Arabî Kibriyâ-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Gelenek Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul 2003.
- Ankaravî, İsmâil, *Minhâcu'l-Fukarâ*, (haz:Sadettin Ekici), İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Arvâsî, Abdülhakîm, *Râbita-i Şerîfe*, trc. Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 1990.
- Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305.
- Aslan, Abdulgaffar, *Kur'ân'da Vahiy*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1997.
- Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi-İnsan-ı Kâmil-*, ter.Mehmet Kanar, Dergâh yayınları, İstanbul 1990.
- Bağdâdî, Mevlânâ Hâlid, *Risâle fi Hakkı'r-Râbita* (Reşahat kenarında), İstanbul 1294.
- Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din –Logoterapik Bir Araştırma-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Belot, P. J.B, *el-Ferâidu'd-Durriyye*, Beyrut 1929.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *el-Câmiu'l-Musanneff fi Şuabi'l-İmân*, thk. Muhammed Said b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1410.
- Bolat, Ali, "Ebu'l-Abbâs İbn Atâ'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 317-320.
- Bozkurt, Nebi, "Hz. Peygamberin Rüyalari", Sûfî Gelenek ve Hayat Keşkül, İstanbul 2007, Kış, Sayı: 11, s. 42-45.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Kitâbü'n-Neftce*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul 1997; *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Câhidî Ahmed Efendi, *Kitâbü'n-Nasîha*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, no: 350; *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no: 796.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yayıncılık, Ankara 1997; *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.

- Chittick, William, "İslâm Kozmolojisinde Gayb Adamları", *Varolmanın Boyutları* içinde, Terc.: Turan Koç, İstanbul, 1997.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitâbu'l-Ta'rifât*, thk. Abdulmun'im Hafîfî, Kahire ts.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbnü'l-Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Çatak, Adem, *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Çetin, İsmail, *Edeple Varış Lütufla Dönüş*, Dilara Yayınları, Ankara 1982; *Reçeteler*, Dilara Yayınları, Isparta 1993; *İnsan ve Vazifesi*, Dilara Yayınları, Üçüncü Baskı, Isparta 1992.
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vücûd Gelenegi*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şireveyh b. Şehredâr, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. Said b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- Eraydın, Selçuk, "Fusûsu'l-Hikem'e Yapılan Bâzı İtirazlar", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1987-1992, c. IV, s. 27-62; *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1994.
- Erdem, Hüsamettin, *Vahdet-i Vücûd – Panteizm Mukayesesi*, Ankara 1990.
- Erdoğan, İsmail, "İslâm Filozoflarının Rüya İle İlgili Görüşleri", *Sûfî Gelenek ve Hayat Keşkül*, İstanbul 2007, Kış, Sayı: 11, s. 17-21.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, sad. Turgut Ulusoy, Elif Ofset, 4. Baskı, İstanbul 1978.
- Freud, Sigmund, *Neue der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, (Psikanaliz Üzerine), çev.: A. Avni Öneş, Say Yay., İstanbul, 2001.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire 1407/1987; *Minhâcü'l-Âbidîn*, thk. Mahmud Mustafa Halâvî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.
- Göztepe, Yüksel, *Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makamlar*, Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâuddîn, *Kitâbu Câmii'l-Usul fi'l-Evliyâ ve Envâihim ve Evsâfihim*, ts.
- Gürer, Dilâver, *Abdülkâdir Geylânî –Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*, İnsan yay., İstanbul 1999.
- Haksever, Ahmet Cahid, *XI. Yüzyıl Bir Türk Türk Sûfisi Yakub-ı Çerhî*, Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Harîrizâde İbrahim Fasîh, *Mecd-i Tâlid Tercümesi*, İstanbul 1307.
- Hatîb Tebrîzî, Muhammed b. Abdillâh, Mişkâtü'l-Mesâbih, (tah: Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985.
- Herevî, Ebû İsmail Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî, *Menâzilu's-Sâirîn ile'l-Hakkı'l-Mubîn*, Kum 1989.

- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebû Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid fi'z-Zevâid ala'l-Kütübi's-Sitte*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1402.
- Hucvîrî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982; II. Baskı, İstanbul 1996.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1387.
- İbn Âbidîn, es-Seyyid Muhammed Emin, *İcâbetü'l-Gavs bi-Beyâni Hâli'n-Nükabâ ve'n-Nücebâ ve'l-Ebdâl ve'l-Evtâd ve'l-Gavs (Mecmûatü Resâil-i İbn Âbidîn içinde)*, İstanbul, 1224 H./1809 M.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul 2006; *Fütühât-ı Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1985; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahyâ-İbrâhim Medkûr, Kahire 1392-1410/1972-1990; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, haz. Mahmud Mataracı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002.
- İbnu Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (tah. Said el-Lahhâm), Dâru'l-Fikr, 1414.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, II. Baskı, Mısır 1390/1970.
- İbn Hâldun, *Şifâu's-Sâilîn (Tasavvufun Mahiyeti)*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1984.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ' ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâid, Dâru'l-Baz, Mekketu'l-Mülkerreme ts.
- İbn Kayyim Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Medaricu's-Salikîn*, thk. İmar Âmir, Dâru'l-Hâdis, 6. Baskı, Kahire 1993.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir ve heyet, Dâru'l-Meârif, Kahire 1979.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed, *Resâil ve Fetâvâ*, thk. Muhammed Reşid Rızâ-Muhammed el-Enver Ahmed el-Baltacı, (5 cilt, 2 mücelled hâlinde) Mektebetü Vehbe, Kahire 1992; *Mecmûatü'r-Resâil-i'l-Kübrâ*, Beyrut 1979.
- İmam Gazali, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1412/1992; *İhyâu Ulumi'd-Dîn*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır ts.; *el-Munkızu mine'd-Dalâl Şerhi*, haz. Abdulhâlim Mahmud, İstanbul 1990.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed-i Fârûk-i Sirhindî, *el-Mektûbât*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts.; *Mektûbât*, Furkan Kitabevi, Ofset, ts.
- Jergild, Arthur T., *Gençlik Psikolojisi*, çev. İbrahim N. Özgül, İstanbul 1978.
- Jung, Carl Gustav, *Psikoloji ve Din*, çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul 1990.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîli -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yayınları, İstanbul 2003.

- Kâşanî, Abdurrezzâk, *Mu'cemu'l-istilâhâtî's-sûfiyye*, thk. Abdulâl Şahin, Dâru'l-Menâd, Kahire 1992; *Letâîfü'l-A'lâm fî İşârâtî Ehli'l-İlhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004.
- Keklik, Nihat, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- el-Kelâbâzî, Tacu'l-İslam Ebu Bekir Muhammed, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*, tah. Mahmud Emin en-Nevevi, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turas, Kahire 1992; *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, II.Baskı, İstanbul 1992.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul 2009.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1987-1992.
- Köprülü, M. Fuad, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1935, c. I, s. 25.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, Beyrut 1386.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle fi'l-Tasavvuf*, Beyrut 1990; *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Maruf Zerrîk-Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1413/1993; trc. Süleyman Uludağ, *(Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyri Risâlesi)*, III. baskı, İstanbul, 1991.
- Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB, Ankara 1998.
- Muhammed Fuâd Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire 1987.
- el-Muhasibî, Haris b. Esed, *er-Riâye li-hukûkillah*, tah. Abdülkadir Ahmed Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.,
- Nakşibend, Muhammed Nuri, *Miftâhu'l-Kulûb*, İstanbul 1301.
- O'kane, Atum, "Manevi Rehberlik Sanatı", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf* içerisinde, edit: J. Marvin, Spielgelman ve Heyet, çev. Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Ögke, Ahmet, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlû'l-Gayb –İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri–", *Tasavvuf (İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi)*, Yıl: 2, sayı: 5, Ankara, 2001, ss. 161-201.
- Prensey, Robinson, *Psikoloji ve Yeni Eğitim*, çev. Hasan Tan, İstanbul 1975.
- Safer Baba, *İstilâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye*, İstanbul, 1998.
- Said Havva, *Ruh Terbiyemiz*, İstanbul 1986.
- es-Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, tah. Abdülhalim Mahmud ve Abdülbaki Sürur, Kahire 1960.
- Sunar, Cavut, *Vahdet-i Vücûd-Vahdet-i Şühûd Meselesi*, Ankara 1960.
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *el-Haberu'd-Dâlalâ Vücûdi'l-Kutb ve'l-Evtâd ve'n-Nücebâ ve'l-Ebdâl*, Beyrut, 1983.

- Sühreverdî, Şihâbuddin Ömer, *Avârifü'l-Meârif*, Mektebetü'l-Kâhire, Mısır 1393/1973.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Sülemî'nin Risaleleri*, thk. ve trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981; *et-Tabakatü's-Süfiyye*, thk. Nureddin Sureybe, Matba'atü'l-Medenî, III. Baskı, Kahire 1986.
- Şerkâvî, Hasan, *Mu'cemu Elfâzi's-Süfiyye*, Müessesetü Muhtâr, İkinci Baskı, Kahire 1992.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cem 'ul-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, Beyrut, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988/1408.
- Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bâzı Mes'eleler", Konuk, *Fusûs Şerhi* içinde, c. I, s. XXIX-LXIV; "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûs Şerhi* içinde, c. II, s. 27-31; "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fusûs Şerhi* içinde, c. III, s. 15-16.
- Tânevî, Şeyh Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf*, Ter. H. Zaferullah Dâvûdî-Ahmed Yıldırım, Umran Yay., İstanbul 1994.
- et-Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali, *Kitâbu Keşşâf-ı Istilâhâtü'l-Fünûn*, Beyrut, ts.
- Topçu, Nurettin, *Psikoloji*, Kurtuluş Matbaası, İstanbul 1959.
- Tosun, Necdet, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd", *Tasavvuf*, sayı: 23, Ankara, 2009, s. 181-192.
- Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1995.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Uludağ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yayınları, İstanbul 1994; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991; İstanbul 1995; "Abdal", *DİA*, c. I, s. 59.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul, 1971; İstanbul 1979.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000; "Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Telakkîsi ve Konuyla İlgili Bâzı Rivâyetler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, Isparta, 1997, s. 132-147.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994; *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul 1997; *İslâm Tasavvufu (el-Lüma' Tercümesi)* içinde, İstanbul 1996.
- Yüce, Abdülhakim, "Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, eylül 2000, yıl 2, sy. 4, ss. 17-41.
- Yüksel, Hasan Awni, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, MEB Yay., İstanbul 1996.
- Zebidî, Muhammed Murtaşâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Şîrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *Keşşâf*, Daru'l-Fikr, 1403.

A

Ahmed-ı İlâhî 272
 Abdüllatif Makdisî 254
 Abdürrahim Rûmî 254, 281
 Ahmed Bîcân 256, 272
 Ahmed Yesevî 228, 229, 259, 275, 300
 Akıl 16, 25, 26, 32, 34, 36, 39, 41, 48, 49, 56, 57, 58, 59, 60, 73, 79, 83, 85, 86, 97, 102, 166, 172, 186, 189, 190, 192, 196, 197, 203, 214, 269, 312, 314, 315, 321, 337, 339, 348, 351, 355, 374, 385, 395, 396, 421, 428, 451, 454, 455, 460, 461, 463, 464, 469, 470, 471, 480, 481, 485
 Anadolu 101, 125, 157, 158, 161, 191, 197, 229, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 270, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 302, 303, 304, 305, 306
 Ashâb-ı Suffe 13, 111, 112, 120, 247
 Aşk 15, 19, 25, 40, 45, 54, 57, 89, 98, 99, 105, 123, 124, 129, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 154, 159, 160, 163, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 195, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 210, 213, 214, 226, 241, 257, 267, 278, 324, 328, 346, 349, 366, 367, 392, 396, 398, 415, 449, 452, 454, 459

Attâr 14, 125, 127, 128, 129, 151, 171, 172, 214, 215, 231, 232, 295, 329, 370, 390
 Âyin 160, 225, 227, 228, 232, 258, 265, 278, 290, 296, 319, 332, 333, 419

B

Bakâ 20, 21, 22, 28, 35, 50, 51, 57, 67, 76, 87, 89, 90, 92, 93, 95, 99, 139, 144, 165, 166, 167, 168, 169, 206, 218, 230, 311, 314, 316, 335, 378, 380, 385, 387, 400, 402, 403, 404, 406, 408, 415, 425, 426, 430, 438, 439, 465, 472, 484, 489
 Balım Sultan 222, 259, 260, 275, 276
 Bayramiyye 161, 251, 256, 257, 277, 278, 282
 Bedeviyye 155, 251, 263, 264, 265, 290
 Bedevî topu 228, 265
 Bektâşiyye 222, 233, 259, 275, 276

C

Celvetiyye 257, 277, 278, 280, 334
 Cem' 33, 54, 73, 95, 100, 101, 116, 123, 126, 134, 144, 149, 153, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 172, 199, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 220, 227, 230, 233, 241, 242, 247, 248, 255, 257, 272, 283, 290, 294, 297, 299, 302, 305, 306, 329, 336, 337, 347, 353, 354, 356, 360, 391, 395, 396, 397, 401, 450, 463, 465, 466, 467, 481, 483, 485, 488, 489, 490

Cendî 215, 271, 272
 Cezâyir 257, 263, 276
 Cezûliyye 264

Ç

Çiştîyye 265, 266, 301

D

Dekkâk 139, 155, 246, 386, 415
 Desûkiyye 263, 265, 290
 Devrân 221, 226, 227, 250, 252, 254,
 255, 257, 267, 271, 286, 332
 Devse 258

E

Ebherî 255, 276, 277
 Ebheriyye 255, 276
 Ehlibeyt 278
 Ehlişünnet 80, 82, 135, 147, 176,
 181, 182, 185, 205, 219, 221,
 259, 271, 276, 278, 279, 291,
 373, 431, 445, 446
 Ekberîyye 215, 267, 268, 271
 Epistemoloji 41, 43, 57, 59, 72, 293,
 483
 Eşrefoğlu Rûmî 216, 222, 270, 288,
 295, 305, 371, 439
 Evhâdiyye 255, 276, 305
 Evhâdüddin-i Kirmânî 255, 271, 276

F

Fahreddin-i Irâkî 156, 171, 214, 215,
 271, 468
 Fenâ 21, 43, 107, 139, 141, 144, 153,
 162, 163, 164, 165, 166, 167, 172,
 177, 179, 180, 181, 183, 184, 189,
 191, 201, 202, 205, 206, 220, 227,
 230, 244, 269, 272, 276, 277, 279,
 280, 282, 324, 340, 343, 344, 348,
 351, 353, 354, 355, 356, 374, 396,
 399, 415, 427, 429, 431, 465, 477,
 479, 481, 482, 485
 Fergânî 215, 271

Fıkıh 18, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
 38, 115, 125, 135, 138, 180, 220,
 252, 269, 314, 370, 404, 447
 Fütüvvet 128, 140, 141, 142, 156,
 157, 158, 166, 210, 220, 221,
 242, 254, 290, 291, 322, 373

G

Gülşeniyye 285

H

Hacı Bayram-ı velî 216, 256, 277,
 288, 439
 Hacı Bektâş-ı velî 216, 229, 232,
 248, 259, 271, 275, 276, 305
 Hadis 13, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 27,
 28, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 47,
 49, 50, 51, 52, 55, 58, 71, 75, 81,
 82, 88, 90, 91, 96, 97, 98, 105,
 106, 111, 112, 116, 118, 125, 126,
 127, 130, 134, 135, 137, 139, 140,
 146, 148, 149, 150, 165, 166, 168,
 169, 171, 176, 177, 182, 184, 185,
 186, 187, 192, 196, 197, 199, 201,
 203, 205, 214, 218, 219, 220, 235,
 269, 276, 297, 312, 313, 316, 317,
 319, 320, 327, 342, 354, 360, 363,
 368, 369, 370, 378, 379, 383, 384,
 385, 387, 389, 402, 403, 405, 412,
 418, 419, 421, 425, 426, 427, 428,
 429, 430, 432, 433, 434, 435, 436,
 437, 439, 442, 445, 446, 447, 451,
 457, 458, 471, 472, 485, 488, 490
 Hakikat-i Muhammediyye 94, 96,
 97, 98, 99, 171, 206, 214, 317,
 318, 319, 357, 471
 Hâliidiyye 261
 Halife 95, 109, 117, 122, 138, 150,
 153, 154, 157, 199, 213, 217, 222,
 223, 232, 233, 245, 251, 252, 254,
 255, 256, 257, 259, 260, 262, 263,
 264, 266, 277, 278, 280, 281, 282,
 283, 284, 285, 286, 287, 289, 292,

300, 301, 302, 311, 314, 316, 317,
318, 320, 357, 439, 450
Hallâc-ı Mansûr 97, 123, 137, 138,
139, 144, 155, 156, 162, 170,
171, 179, 181, 195, 213, 214,
316, 317, 351, 399, 468
Halvet 41, 52, 55, 105, 137, 141, 216,
222, 226, 228, 229, 244, 247, 248,
255, 257, 258, 261, 272, 277, 278,
281, 282, 283, 284, 285, 286, 288,
297, 307, 326, 327, 330, 331, 332,
333, 334, 339, 341, 352, 354, 361,
362, 363, 392
Halvetiyye 52, 222, 226, 248, 255,
257, 258, 277, 281, 282, 283,
284, 285, 286, 288, 307, 334
Hamza Bâli 278
Hatm-i hâcegân 226, 262, 332
Hatmü'l-velâye 215
Hayal 45, 52, 58, 60, 62, 64, 77, 117,
179, 187, 282, 333, 395, 402, 422,
423, 424, 425, 426, 427, 430, 431,
451, 455, 471, 473, 482, 484
Hicaz 197, 199, 252, 253, 254, 256,
264, 279
Himmat 72, 73, 130, 133, 157, 166,
208, 213, 217, 242, 278, 281,
340, 347, 354, 356, 357, 376,
377, 379, 380, 381, 385, 389,
399, 401, 403, 404, 409, 427
Himmetiyye 278
Horasan 19, 105, 117, 120, 125, 126,
127, 128, 130, 139, 140, 143, 160,
174, 220, 229, 254, 255, 256, 266,
278, 281, 291, 299, 300, 303
Hucvîrî 13, 100, 138, 144, 147, 148,
153, 156, 169, 176, 179, 207, 296,
305, 322, 328, 329, 360, 361, 373,
374, 375, 376, 380, 381, 386, 391,
401, 403, 404, 407, 410, 412, 428,
447, 453, 463, 488
Hurûfîlik 221, 292

İ

İbnü'l-Arabî 32, 43, 47, 56, 57, 58,
59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68,
69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
78, 82, 84, 85, 92, 93, 94, 95, 97,
99, 100, 101, 149, 150, 151, 155,
156, 160, 161, 171, 183, 191,
195, 196, 197, 198, 204, 205,
207, 208, 215, 216, 217, 229,
263, 266, 267, 268, 271, 272,
276, 295, 315, 316, 317, 318,
320, 334, 339, 358, 360, 391,
397, 398, 399, 410, 420, 440,
441, 444, 445, 450, 454, 455,
461, 463, 466, 467, 468, 469,
475, 478, 483, 484, 487, 488, 489
İbnü'l-Fârîz 171, 172, 214, 215, 399,
468
İlhâm 26, 32, 34, 41, 50, 52, 56, 61,
62, 63, 64, 66, 69, 71, 94, 96, 98,
108, 109, 138, 142, 149, 159,
208, 214, 339, 347, 412, 440,
456, 459, 460, 461, 462, 465, 489
İmam-ı Gazâlî 36, 85, 139, 181, 182,
184, 213, 214, 215, 229, 293,
295, 297, 416, 426, 448, 451
İmam-ı Rabbânî 52, 93, 178, 202,
203, 204, 205, 208, 215, 260, 301,
398, 427, 460, 461, 482, 483, 484,
488, 490
İnsan-ı kâmil 17, 20, 21, 54, 68, 69,
74, 90, 93, 94, 95, 96, 99, 150,
175, 199, 200, 206, 217, 226,
294, 315, 316, 317, 318, 319,
320, 390, 400, 415, 427, 445,
449, 450, 461, 474, 476, 486
İrfan 21, 26, 35, 46, 47, 49, 58, 66,
81, 92, 94, 113, 121, 137, 149,
205, 293, 296, 298, 377, 400,
443, 461, 468, 469, 479, 482, 484
İsmail Ma'sûkî 278
İstidrâc 441

İstigâse 213, 217

İstimdad 213, 217, 431, 433, 438

İşrâkıyye 214

K

Kalenderhâne 273

Kalenderîlik 275, 291, 304

Kâşânî 33, 81, 101, 156, 157, 163,
207, 208, 215, 272, 322, 325, 326,
327, 328, 391, 395, 397, 412, 464,
489Kayserî 215, 231, 268, 270, 272,
276, 278, 305

Kazerûniyye 154, 280, 298, 300

Kelâbâzî 33, 34, 46, 58, 94, 101,
111, 130, 138, 147, 156, 166,
175, 208, 325, 329, 362, 373,
374, 391, 452, 453, 463, 489Kelam 18, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38,
43, 47, 55, 62, 65, 69, 70, 71, 73,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85,
87, 88, 115, 117, 119, 121, 125,
129, 135, 138, 142, 144, 162, 168,
182, 184, 195, 200, 208, 242, 247,
269, 314, 372, 373, 374, 395, 396,
397, 428, 438, 447, 451, 461, 484

Kelimat-ı kudsiyye 261

Kerâmet 152, 243, 253, 335, 340,
349, 351, 352, 438, 439, 440,
441, 442, 443, 444Keşf 23, 25, 26, 32, 34, 35, 40, 41, 42,
49, 56, 57, 59, 64, 68, 69, 75, 79,
86, 88, 89, 97, 100, 102, 138, 139,
147, 148, 171, 176, 184, 186, 189,
190, 207, 214, 216, 244, 269, 293,
305, 322, 339, 342, 350, 354, 356,
362, 373, 386, 390, 391, 401, 407,
412, 446, 447, 452, 454, 455, 459,
461, 462, 463, 464, 465, 485, 488Kur'ân 13, 15, 16, 21, 22, 23, 25, 27,
32, 33, 34, 35, 43, 47, 49, 50, 51,
52, 58, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 68,69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 98,
99, 101, 102, 105, 106, 107, 108,
114, 115, 116, 118, 120, 127,
129, 133, 134, 146, 148, 149,
167, 168, 176, 181, 182, 191,
194, 197, 198, 199, 200, 205,
209, 218, 219, 221, 231, 245,
247, 263, 302, 311, 312, 313,
316, 319, 322, 324, 331, 332,
335, 339, 341, 349, 360, 365,
368, 369, 370, 371, 372, 376,
378, 379, 380, 381, 382, 384,
385, 387, 389, 391, 395, 396,
403, 409, 410, 417, 418, 419,
420, 422, 429, 435, 441, 442,
447, 451, 457, 458, 459, 460,
461, 465, 468, 469, 477, 486,
489, 490Kuşeyrî 13, 14, 33, 46, 58, 70, 101,
116, 130, 133, 134, 135, 138,
139, 143, 147, 148, 151, 155,
156, 169, 174, 175, 176, 177,
181, 182, 183, 208, 245, 246,
247, 296, 316, 322, 325, 326,
328, 329, 339, 364, 371, 373,
374, 375, 376, 379, 386, 387,
388, 390, 391, 396, 411, 412,
415, 420, 421, 436, 448, 455,
460, 462, 463, 464, 465, 487, 489Kutub 94, 100, 101, 130, 207, 278,
444, 445, 447, 449, 486, 487,
488, 489Kübreviyye 158, 199, 218, 262, 280,
281, 288, 301, 302, 327**L**Latife 38, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55,
56, 60, 250, 261, 336, 338, 353,
354, 356, 401

Letâif-i hamse 52, 53, 54, 250, 261

M

Marifet 20, 21, 26, 29, 30, 49, 52, 56,
58, 59, 65, 66, 70, 72, 73, 94, 95,
109, 118, 119, 127, 130, 137, 139,
140, 141, 142, 143, 144, 150, 156,
167, 168, 169, 170, 171, 178, 180,
181, 184, 186, 187, 206, 213, 219,
220, 239, 244, 248, 267, 293, 318,
319, 322, 334, 335, 336, 339, 343,
346, 362, 370, 371, 374, 452, 453,
464, 465, 466, 467, 468, 484, 487,
490

Meclis-i Meşâyih 292, 305

Medresetü'l-meşâyih Medyeniyye
272

Melâmiyye 153, 256, 257, 277, 278,
279, 444

Merâtib-i Vücûd 316, 469, 470, 474

Metafizik 42, 43, 44, 48, 49, 57, 58,
59, 60, 63, 149, 315, 366, 369,
397, 398, 449, 455

Mevlânâ 36, 51, 80, 101, 150, 171,
172, 191, 198, 199, 200, 201, 202,
209, 214, 215, 216, 222, 225, 226,
230, 266, 271, 273, 274, 287, 295,
304, 320, 321, 333, 402, 409, 420,
421, 447, 461, 462, 486, 489

Mevlevihâne 41, 266, 267, 273, 274

Mevleviyye 233, 251, 266, 267, 273,
274, 305, 421

Mısır 140, 142, 152, 192, 197, 206,
207, 208, 209, 228, 253, 254,
257, 258, 263, 264, 265, 279,
285, 290, 315, 457, 488, 490

Mîrgâniyye 263

Mistisizm 24, 25, 26, 165

Molla Fenârî 191, 206, 269, 272,
276, 277, 279, 280, 282

Muhammed Nûru'l-Arabî 161, 279

Multânî 254

Mutlak Vücûd 43, 58, 67, 317, 470,
471, 473, 474, 475, 477, 478

Mücâhede 14, 29, 37, 38, 39, 41, 55,
56, 63, 107, 116, 118, 137, 144,
146, 153, 182, 220, 228, 244, 250,
259, 323, 324, 328, 329, 330, 333,
336, 344, 345, 346, 347, 355, 357,
358, 359, 360, 361, 374, 392, 407,
451, 454, 463, 464

Müceddidiyye 52, 202, 260, 287

Mürîr 26, 39, 90, 222, 223, 225, 228,
416

Mürşid 26, 53, 55, 90, 91, 94, 95,
154, 164, 217, 223, 224, 230,
235, 239, 240, 242, 249, 261,
263, 280, 293, 294, 295, 297,
318, 330, 331, 332, 333, 346,
349, 351, 353, 354, 356, 361,
374, 415, 416, 422, 424, 427,
428, 443, 456, 464, 485

Müşahede 35, 41, 44, 45, 47, 49, 53,
56, 59, 73, 81, 163, 164, 165, 166,
167, 182, 184, 189, 190, 191, 192,
193, 203, 204, 205, 244, 319, 335,
337, 340, 342, 343, 344, 345, 346,
349, 350, 351, 353, 354, 356, 359,
395, 396, 398, 399, 407, 411, 417,
422, 424, 425, 456, 457, 459, 462,
463, 464, 465, 466, 467, 468, 469,
473, 474, 477, 478, 481, 485, 486

N

Nakşbendiyye 52, 53, 153, 154, 161,
202, 218, 233, 239, 250, 251,
259, 260, 261, 262, 264, 265,
277, 280, 282, 286, 287, 288,
300, 301, 336, 425, 482

Nefy ü isbât 54, 55, 225, 261, 262

P

Pîr 158, 159, 164, 213, 216, 218,
222, 224, 225, 232, 238, 257,
259, 273, 275, 276, 278, 282,
283, 284, 288, 307, 330, 408, 409

R

- Râbîta 21, 55, 89, 213, 217, 226,
336, 365, 392, 416, 421, 422,
423, 424, 425, 426, 427, 428,
429, 430, 431, 486
Râbiatü'l-Adeviyye 119, 120, 121,
123, 124, 137, 141, 180, 213
Ribât 247, 251, 252, 422, 429
Ricâlû'l-gayb 444, 445, 446, 447,
448, 449, 450, 489, 490
Rifâiyye 252, 253, 255, 264, 265, 279
Riyâzet 26, 63, 105, 116, 118, 121,
126, 137, 146, 153, 205, 220, 228,
244, 250, 259, 264, 265, 267, 278,
324, 328, 333, 340, 347, 355, 358,
359, 360, 370, 374, 392, 428, 451,
453, 454, 459, 463
Rumeli 254, 255, 256, 259, 260,
275, 279, 282, 292, 303
Rûmiyye 216, 252, 288

S

- Sa'diyye 258
Sadreddin Konevî 33, 99, 155, 191,
206, 208, 215, 266, 271, 272,
276, 280, 412
Safeviyye 255, 256, 257, 277
Sahabe 22, 27, 78, 107, 108, 110,
111, 113, 114, 115, 116, 117,
120, 121, 122, 129, 133, 134,
145, 147, 151, 152, 372, 380,
420, 440, 442, 448
Sarı Abdullah Efendi 272, 278, 323
Semerkandiyye 288
Senâî 171, 214
Senûsiyye 263, 290, 302
Serrâc 22, 40, 46, 58, 64, 65, 66, 69,
70, 72, 73, 76, 82, 83, 84, 85,
102, 107, 109, 110, 111, 130,
136, 138, 146, 156, 166, 175,
209, 244, 245, 296, 333, 335,
361, 362, 364, 373, 391, 401,

402, 403, 404, 405, 407, 412,
420, 421, 455, 462, 489

Seyr u sülûk 14, 18, 26, 32, 39, 41,
49, 52, 53, 55, 56, 59, 164, 166,
200, 203, 213, 216, 217, 222, 223,
224, 228, 229, 230, 232, 250, 257,
259, 293, 294, 318, 319, 322, 324,
329, 330, 336, 341, 351, 374, 415,
419, 420, 453, 457, 460, 464

Silsile 26, 89, 90, 91, 93, 110, 152,
153, 154, 155, 213, 218, 224,
226, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 259, 260, 261, 262,
265, 267, 276, 277, 280, 281,
284, 285, 300, 306, 307, 330, 336

Somuncu Baba 256, 277

Sûfî 13, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 37,
39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96,
99, 100, 101, 108, 109, 115, 116,
122, 123, 124, 125, 126, 128, 129,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 155, 156,
160, 161, 162, 164, 166, 167, 169,
170, 174, 175, 176, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 189, 190,
191, 193, 194, 195, 196, 198, 199,
207, 208, 209, 210, 213, 214, 215,
218, 219, 220, 221, 223, 224, 229,
231, 241, 243, 244, 245, 248, 249,
252, 256, 263, 264, 268, 269, 271,
281, 289, 293, 294, 295, 296, 297,
299, 302, 303, 304, 305, 306, 307,
316, 322, 323, 324, 327, 332, 333,
335, 337, 338, 340, 356, 358, 359,
360, 361, 362, 363, 364, 372, 373,

374, 375, 376, 377, 379, 380, 381,
387, 390, 391, 393, 395, 396, 397,
398, 399, 403, 404, 405, 407, 412,
415, 416, 417, 420, 421, 422, 440,
442, 443, 445, 451, 452, 453, 454,
460, 461, 463, 464, 465, 466, 468,
478, 481, 483, 485, 486, 487, 489,
490

Sühreverdî 115, 130, 149, 151, 156,
160, 185, 187, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 198, 201,
208, 209, 210, 214, 215, 246,
247, 248, 253, 254, 255, 262,
265, 281, 290, 296, 301, 323,
324, 333, 339, 364, 373, 392,
421, 422, 426, 468, 487, 490

Sünnet 14, 22, 34, 98, 105, 114, 115,
116, 120, 121, 127, 129, 140, 148,
149, 180, 181, 182, 183, 185, 196,
198, 199, 203, 206, 209, 219, 221,
244, 246, 247, 248, 318, 322, 330,
360, 361, 369, 370, 371, 396, 405,
412, 420, 439, 442, 459, 460, 468,
469, 485

Ş

Şâziliyye 263, 264, 265, 289, 302,
305

Şefaât 431, 432, 433, 434, 436, 437,
438

Şems-i Tebrîzî 199, 266, 420

Şîî 80, 98, 101, 124, 161, 215, 250,
256, 259, 275, 276, 291, 295,
296, 298, 305, 318, 321, 332,
445, 446, 455

T

Tahakkuk 53, 54, 58, 68, 75, 78, 82,
118, 119, 139, 142, 145, 163,
185, 229, 323, 329, 336, 424

Tahalluk 58, 68, 118, 139, 145, 166,
185, 323, 329

Tasavvuf 11, 13, 14, 16, 18, 19, 20,
21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30,
31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 63, 66, 70, 71, 72, 73,
75, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 88, 89,
90, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 105, 106, 109, 110,
111, 116, 117, 118, 119, 121, 123,
124, 125, 126, 129, 130, 131, 133,
134, 135, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153, 156,
157, 162, 163, 165, 166, 168, 170,
171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 185,
187, 189, 190, 191, 193, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201, 202, 205,
206, 208, 209, 210, 211, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 220, 221,
223, 224, 225, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 240, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 249, 250, 251, 262, 263,
266, 267, 268, 269, 270, 271, 272,
274, 280, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 298, 299, 300, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 309, 311,
312, 315, 316, 317, 318, 319, 322,
323, 324, 325, 326, 327, 328, 329,
330, 331, 332, 333, 334, 335, 336,
337, 338, 342, 351, 357, 358, 359,
360, 361, 363, 364, 365, 370, 371,
372, 373, 374, 375, 376, 377, 381,
385, 386, 387, 389, 390, 391, 392,
395, 396, 397, 398, 399, 408, 410,
411, 412, 413, 415, 416, 417, 420,
421, 422, 424, 425, 431, 438, 439,
444, 446, 449, 451, 452, 453, 454,
455, 456, 457, 458, 459, 462, 463,
464, 465, 468, 477, 482, 483, 484,
485, 486, 487, 488, 489, 490

Tecelli 15, 17, 49, 51, 53, 54, 56, 60, 63, 65, 71, 76, 79, 81, 82, 88, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 161, 162, 163, 164, 165, 171, 173, 178, 187, 188, 193, 197, 199, 201, 203, 204, 205, 214, 216, 217, 293, 297, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 333, 335, 336, 338, 340, 347, 348, 349, 351, 354, 356, 357, 362, 396, 397, 398, 399, 401, 415, 439, 453, 461, 463, 464, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 478, 480, 481, 482, 486

Teveccüh 44, 53, 54, 76, 122, 146, 164, 261, 324, 327, 345, 348, 357, 431, 433, 434, 436, 437, 465

Tevessül 325, 416, 431, 432, 433, 434, 436, 437

Tevhid 22, 23, 24, 34, 52, 58, 78, 135, 138, 140, 143, 144, 147, 150, 163, 166, 168, 179, 181, 182, 183, 184, 188, 189, 190, 194, 196, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 220, 225, 226, 227, 230, 245, 249, 252, 254, 258, 261, 271, 281, 305, 306, 312, 324, 327, 336, 342, 343, 373, 374, 375, 388, 395, 396, 397, 398, 399, 412, 417, 418, 419, 434, 436, 438, 469, 480, 481, 482, 483, 484

Tirmizî 33, 50, 51, 58, 83, 97, 100, 107, 109, 112, 130, 134, 144, 146, 153, 156, 199, 218, 220, 245, 266, 271, 339, 360, 385, 390, 401, 418, 421, 437, 440, 446

V

Vahdet-i Kusûd 481, 483

Vahdet-i şühûd 202, 205, 215, 398, 399, 481, 482, 483, 484, 490

Vahdet-i vücûd 21, 141, 149, 161, 179, 185, 192, 195, 196, 197, 198,

200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 213, 215, 272, 278, 292, 398, 399, 412, 468, 469, 470, 474, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 489, 490

Vefâiyye 255, 258, 289

Vesile 33, 34, 59, 66, 121, 200, 202, 225, 226, 228, 259, 275, 300, 304, 317, 324, 332, 384, 389, 396, 403, 409, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 440, 441, 450, 451

Vird 88, 179, 185, 225, 228, 243, 245, 264, 278, 343, 416, 419

Y

Yazıcıoğlu Mehmed 256, 272

Yeseviyye 229, 259, 262, 275, 300

Yunus Emre 171, 173, 231, 241, 271, 295, 480

Z

Zâhidiyye 255

Zerrûkiyye 263

Zeyniyye 251, 254, 255, 281, 282

Zeynüddin Hâfi 215, 254, 255, 281

Zikir 20, 26, 29, 41, 53, 54, 55, 73, 81, 85, 105, 107, 110, 111, 145, 146, 153, 155, 159, 160, 161, 166, 180, 184, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 232, 233, 235, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 261, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 277, 278, 283, 286, 294, 296, 297, 324, 326, 327, 330, 332, 333, 335, 336, 340, 341, 342, 343, 346, 348, 349, 350, 354, 357, 365, 373, 415, 416, 417, 418, 419, 421, 422, 427, 442, 460, 462, 465

Zikr-i erre 228, 259, 332

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ

Prof. Dr. Ahmet Ögke

1969 yılında Antalya’da doğdu. Antalya Merkez Gökçam İlkokulu (1980), Antalya İmam-Hatip Lisesi (1987) ve Selçuk Üni. İlahiyat Fak. (1992) mezunudur. 1992-1993 yıllarında Konya’da (Tavşançalı Lisesi – Kulu) bir yıl Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenliği yaptı. Yüksek Lisans’ını, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “*Kur’an’da Nefs Kavramı*” adlı teziyle (1994); Doktora’sını ise Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “*Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddin-i Marmaravî: Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*” adlı teziyle tamamladı (2000). 1993’te Araştırma Görevliliği vazifesine atandığı Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. Tasavvuf anabilim dalında, Şubat-2003’ten itibaren Yrd. Doç. Dr., Nisan-2006’dan sonra da Doç. Dr. olarak görev yaptı. Ocak 2010’da naklen atandığı Çanakkale Onsekiz Mart Üni. İlahiyat Fakültesi’nde 1,5 yıl görev yaptı. Temmuz 2011’den itibaren ise atandığı Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf anabilim dalında, Haziran-2012’den bu yana Prof. Dr. olarak öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir. Bugüne kadar çeşitli dergilerde yayınlanmış 30 kadar makalesi ve 6 kitabı bulunmaktadır.

499

Prof. Dr. Dilaver Gürer

1965’te Yozgat’ta doğdu. 1981 yılında Yozgat Lisesi’nden, 1986 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Bir yıl öğretmenlik yaptıktan sonra Haziran 1987’de Başbakanlığa bağlı Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı’nda (İstanbul) “başbakanlık uzman yardımcısı” olarak göreve atandı. 1992-1993 öğretim yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalında doktora başladı. 1995’te Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Tasavvuf Anabilim Dalı’nda araştırma görevlisi oldu. Prof. Dr. Mustafa Tahrallı’nın danışmanlığındaki, “*Abdülkâdir Geylânî ve Kâdiriyye’nin Kolları*” isimli doktora çalışmasını 1997’de tamamladı. Fransa ve Mısır’da branşı ile ilgili araştırmalarda bulundu. 1999 yılında yardımcı doçentlik kadrosuna atanan Dilâver Gürer, 2002 yılında İlahiyat (Tasavvuf) alanında doçent, 2007 yılında da profesör oldu. Prof. Dr. Gürer hâlen Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Başkanlığını devam ettirmektedir. Arapça, İngilizce ve Farsça bilmektedir. Yayınlanmış çok sayıda kitap ve makâlesi vardır. Branşı ile ilgili pek çok ulusal ve uluslararası ilmi organizasyonlara iştirak etmiştir.

Prof. Dr. Himmet Konur

1966 yılında Sangöl/MANİSA'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini aynı ilçede tamamladı. 1989 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra kısa süre Meslek Dersleri Öğretmeni olarak görev yaptı. 1990 yılından beri DEÜ İlahiyat Fakültesinde öğretim elemanı olarak çalışmaktadır.

Prof. Dr. Kadir Özköse

1967 yılında Zile/Tokat'ta doğdu. Lisans eğitimimi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (1991), yüksek lisansını 1995 yılında, doktorasını 2000 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı'nda tamamladı. 2001 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı yardımcı doçentlik kadrosuna, 2005 yılında doçentlik kadrosuna, 2010 yılında ise Profesörlük kadrosuna atandı. Araştırma inceleme amacıyla bir süre Mısır, Cezayir ve Fas'ta bulundu. **2009-2010 yıllarında Kurgızistan'da Oş Devlet Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak çalıştı.** 2010-2012 tarihleri arasında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekan yardımcılığı görevini sürdürdü. 2012 yılında Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı görevine atandı. İngilizce ve Arapça bilmekte olup evli ve üç çocuk babasıdır. Yayımlanmış makale ve eserleri bulunmaktadır. Yayımlanmış telif eserlerinden bazıları şunlardır: *Libya'da Tasavvufî Hayat, Süfî Dâvet'ten Devlete, Tasavvuf ve Gönül Eğitimi, Anadolu Tasavvuf Önderleri, Dervişin Günlüğü, Tasavvufî Hikmet ve Risaleler, Ten Kafesinden Kurtuluş, Altın Silsile, Mağrib Tasavvufu ve Gafletten Kurtuluş.*

Prof. Dr. Ramazan Muslu

1964 yılında Muğla-Fethiye'de dünyaya geldi. 1984 yılında İzmir İmam Hatip Lisesi'nden; 1988'de MÜ. İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1994'de MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda "İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-feyz Adlı Eseri-I" başlıklı teziyle Yüksek Lisans'ını tamamlayarak "Bilim Uzmanı"; 2002'de MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı'nda "XVIII. Asırda Anadolu'da Tasavvuf" başlıklı teziyle de "Doktor" unvanı aldı. 2006 yılında ise "Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri" adlı çalışmasıyla Üniversiteler Arası Kurul tarafından "Doçent" unvanı verildi. 2011 yılında ise Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı profesörlük kadrosuna atandı. 1993-1997 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda

Kur'an Kursu Öğreticisi olarak görev yaptı. 1995-1997 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi'nde 12. dönem Hizmetiçi Eğitim Kursu'na katıldı. 1997-2011 yılları arasında Sakarya Üniversitesi'nde çalıştı. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Evli ve dört çocuk babası olan yazar, Arapça ve İngilizce bilmektedir. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl]* (İstanbul 2003), *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul 2006), *Anadolu'da Tasavvuf Yolları* (İstanbul 2007) ve *Emir Abdülkâdir el-Cezâirî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul 2011) başlıklı kitaplarının yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış makale, bildiri ve çevirileri bulunmaktadır.

Prof. Dr. Reşat Öngören

1963 yılında Ünye'de doğdu. 1988 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı'nda 1990'da Yüksek Lisans'ını 1996'da Doktora'sını tamamladı. Ocak 2001'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Yardımcı Doçent olarak atandı. Kasım 2001'de Doçent, 2007'de Profesör oldu. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi ve Tasavvuf Anabilim Dalı Başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

501

Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek

1968'de Bayburt/Aydıntepe'de doğdu. 1993'te Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1996'da Ondokuz Mayıs Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Mehmed Emin Tokadî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* konulu teziyle Yüksek Lisans'ını ve 2002'de Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *18. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye Hareketi* konulu teziyle Doktora'sını tamamladı. 1994 yılından 2003'e kadar Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Ana Bilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. 2003'te aynı anabilim dalında Yrd. Doç. Dr. kadrosuna atandı. 2008'de Doçent unvanı aldı. Halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Prof. Dr. Rifat Okudan

1968 yılında Isparta'da doğdu. İlköğrenimini Isparta Ülkü İlkokulu'nda 1974 yılında, orta öğrenimini Isparta İmam-Hatip Lisesi'nde 1986 yılında tamamladı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1991 yılında mezun oldu. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1995 yılında "Gelenbevi ve Vahdet-i Vücûd" teziyle Yüksek Lisans'ını tamamladı. Bu

arada Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak 1993 yılında göreve başladı. 2000 yılında bir yıl süreyle Kuveyt Üniversitesi'nde araştırma yaptı. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2001 yılında "Şeyhu'l-İşrak Sühreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Üslûp ve Belâğat" teziyle doktorasını tamamladı. 2008 yılı Ocak ayında Doçent unvanını aldı. 2009 yılında misafir öğretim üyesi olarak Exeter Üniversitesi Arap ve İslam Araştırmaları Enstitüsü'ne davet edildi. Basılmış biri Arapça dört kitabı, çok sayıda makalesi, yurt içinde ve yurt dışında ulusal ve uluslar arası sempozyumlarda sunduğu tebliği bulunan, Arapça ve İngilizce bilen Rifat Okudan, evli dört çocuk babasıdır.

Doç. Dr. Ahmet Cahid Haksever

1973 yılında Kayseri'de doğdu. 1992'de İncesu İmam-Hatip Lisesi'nden, 1997'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde; "Ahmet Remzi Akyürek; Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı" adlı teziyle yüksek lisansını 1999'da, "Onbeşinci Yüzyıl Bir Türk Sufisi: Yakub-i Çerhi" başlıklı doktora tezini 2005'te tamamladı. 2000 yılında Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi olarak atandığı görevini, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak sürdürmektedir.

Doç. Dr. Ali Bolat

1973'te Samsun'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Samsun'da tamamladı. 1995'te 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı Üniversitede "Muhasibî'nin Marifet Anlayışı" konulu teziyle yüksek lisansını (1998), "Melâmetîlik" adlı teziyle de doktorasını tamamladı (2002). Muhammed Nûru'l-Arabî adlı çalışmasıyla doçent olan yazar halen 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir.

Doç. Dr. M. Mustafa Çakmaklıoğlu

1970 yılında Sivas'ta doğdu. 1995 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1996 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Araştırma Görevlisi kadrosuna atandı. 1998 yılında yüksek lisansını, 2005 yılında doktorasını tamamladı. 2011 yılında Doçent unvanını aldı. Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Eserleri: *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İnsan Yayınları 2007, *İbadetlerin Manevi Yorumları*, İnsan Yayınları 2011.

Doç. Dr. Osman Nuri Küçük

1976 Erzurum doğumlu. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı üniversitede tasavvuf alanında yüksek lisansını tamamladı. Bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra Erciyes Üniversitesi'ne tasavvuf araştırma görevlisi olarak atandı. Ankara Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı (2007). MEB aracılığıyla alanıyla ilgili araştırmalarda bulunmak üzere Mısır'da bulundu. 2009 yılında yardımcı doçent, 2011 yılında doçent olan Küçük halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesidir. Alanıyla ilgili yayınlanmış makaleleri bulunan KÜÇÜK'ün yayınlanmış kitapları şunlardır: *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevi'de İnsan-ı Kâmil*, (İnsan Yayınları, İstanbul 2011), *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim: Benliğin Dönüşümü ve Mi'racı*, (İnsan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2011), *Fihî Mâ Fih Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşleri*, (Rûmî Yayınları, Konya 2006), *Mevlânâ ve İktidar Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları*, (Rûmî Yayınları, Konya 2007).

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz

1966 yılında Göksun'da doğdu. 1992 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl öğretmen olarak başladığı Milli Eğitim Bakanlığında 2010 yılına kadar değişik görevlerde bulundu. 2006-2007 yıllarında Azerbaycan'da Bakü İslam Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. 2010 yılında Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalında göreve başladı. Halen öğretim üyesi ve üniversite genel sekreteri olarak görev yapmaktadır.

Allah'ın sürekli müşâhede edilmesini öngören sûfiler, insanın çok ötesindeki bir Allah tasavvuru yerine insanın Allah karşısındaki durumunu ön plana çıkarmışlardır. Kabz-bast, vecd, cem'-fark, fenâ-bakâ, gaybet-huzur, tecellî, mükâşefe, müşâhede, kurb-bu'd, hakka'l-yakîn gibi kavramlarla bu anlayışı yansıtmışlardır. Tasavvuf ilminin hem hareket hem de vusûl noktasını kelime-i tevhîd olarak anlamak, tasavvuf ilmini "tasavvufî metod ve terbiye sistemi içinde bir tevhîd ilmi" olarak tarif etmek mümkün görünmektedir.

Tasavvufta Allah, hem ahlâkî yetkinleşmenin kaynağı hem de rahmeti her şeyi kuşatan bir varlık olarak değerlendirilmektedir.

Sûfilere göre tevhid Bir'i görme ve bilme hâlidir. Sûfî yalnızca Bir'i görür, yalnızca Bir'i bilir. O'ndan başka varlık olduğunu ne görür ne de bilir. Tevhidin hakikatine eren Bir'den başkasını unuttur.



ISBN : 978-605-4692-07-1



Fiyatı: ₺ 30

www.grafiker.com.tr • 0 312 284 16 39